BS1775
.R44

From the Library of

Professor William Henry Green

Bequeathed by him to

the Library of

Princeton Theological Seminary

BS1775
.R44

Erklärung

des

Buchs Baruch.

Von

Fr. Heinrich Reusch,

Licentiat der Theologie und Caplan an der Pfarrkirche zum h. Albanus in Köln.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1853.

Vorwort.

Die katholisch-theologische Literatur unseres Jahrhunderts ist an Erklärungen des Alten Testaments und insbesondere der sogenannten deuterokanonischen Bücher nicht so reich, daß das Erscheinen eines Commentars zu einem dieser Bücher an sich schon einer Entschuldigung bedürfte, oder daß ich fürchten müßte, mich zu irren, wenn ich glaube, die Stunden, welche mir meine Amtsgeschäfte frei lassen, nützlich zu verwenden, indem ich sie großentheils dem Studium dieses in der letzten Zeit wenig bearbeiteten, aber nicht unwichtigen Theils der heiligen Schrift widme. Ob ich im Stande bin, das Verständniß dieser Schriften zu fördern, und darum recht daran gethan habe, dem Rathe wohlwollender Freunde zu folgen und diesen Commentar drucken zu lassen, darüber wünsche ich das Urtheil competenter Richter zu vernehmen. Wenn dasselbe günstig ausfällt und mir meine amtliche Stellung die Zeit dazu läßt, denke ich mit Gottes Hülfe vor und nach eine Erklärung sämmtlicher deuterokanonischen Bücher auszuarbeiten. Daß ich gerade mit dem Buche Baruch begonnen habe, hat seinen Grund hauptsächlich darin, daß der geringe Umfang dieses Buches am ersten dem Maaße der Zeit entspricht, die ich bis jetzt solchen Arbeiten widmen konnte.

Mich über die bei meiner Erklärung befolgten Grundsätze weitläufig auszusprechen, halte ich für unnöthig: ich habe mich bestrebt, soviel und nur soviel zu sagen, als ich für nöthig hielt, um den Sinn des Buches Baruch im Ganzen und im Einzelnen klar zu machen. Was ich bei frühern Erklärern Brauchbares fand, habe ich aufgenommen, die exegetischen und kritischen Einfälle mancher protestantischen Schriftsteller aber nur insoweit berücksichtigt, als das Verständniß des Buchs dadurch gefördert werden kann. Eine sorgfältige Behandlung der philologischen Seite der Erklärung, insbesondere eine stete Berücksichtigung des Sprachgebrauchs der Septuaginta habe ich mir auch darum angelegen sein lassen, weil die Erläuterung einer Schrift, von der wir, wie vom Buche Baruch, nur eine griechische Uebersetzung haben, durch ein Zurückgehen auf das Hebräische wesentlich gefördert wird. Wenn ich den griechischen Text bei der Erklärung zu Grunde gelegt habe, so habe ich dabei natürlich die Vulgata fortwährend berücksichtigt.

Bereitwillig unterwerfe ich diesen meinen ersten exegetischen Versuch und alle etwa noch folgenden dem Urtheile der heiligen Kirche, „der es zusteht, über den wahren Sinn und die Erklärung der heiligen Schrift zu urtheilen."

Köln, am Schutzengelfeste 1853.

Der Verfasser.

Einleitung.

§ 1.

Die Stellung des Buchs Baruch im Kanon.

Das Buch Baruch nach der Bezeichnung der Vulgata besteht aus zwei gesonderten Theilen, einer Schrift, die Baruch den jüdischen Exulanten zu Babylon im fünften Jahre nach der Eroberung Jerusalems vorlas (Cap. 1—5), und einem Briefe, den Jeremias an die Juden richtete, welche nach Babylon ins Exil abgeführt werden sollten (Cap. 6). Dieser Brief steht in der Septuaginta unter der besondern Ueberschrift: „Brief des Jeremias" und zwar wird er in den besten Handschriften und einigen alten Verzeichnissen der alttestamentlichen Schriften noch durch die Klagelieder des Jeremias vom eigentlichen Buch Baruch getrennt. Er steht auch in der That mit dem eigentlichen Buch Baruch in keiner andern Verbindung, als daß er mit diesem einen Anhang zum Buche Jeremias bildet.

In der hebräischen Bibel und im Kanon der Juden und der Protestanten fehlt das Buch Baruch, die katholische Kirche dagegen erkennt dasselbe wie die übrigen sogenannten deuterokanonischen Bücher als Bestandtheil des alttestament-

lichen Kanons an [1]). Die Rechtfertigung dieser Lehre der Kirche gehört in die Einleitung zum Alten Testament, und der Beweis für die Kanonicität des Buchs Baruch läßt sich nicht wohl von dem Beweise für die Kanonicität der deuterokanonischen Bücher überhaupt trennen. Indem ich aber in Bezug auf diesen Punkt auf die Einleitungs-Schriften [2]) verweise, glaube ich eine nützliche Ergänzung derselben zu liefern, wenn ich die Stellen der alten Concilien, Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, aus denen zu ersehen ist, daß das Buch Baruch von jeher in der Kirche als kanonisch galt, vollständiger, als in diesen Schriften geschehen kann, zusammenstelle. Es ist dabei aber zu bemerken, daß die Väter oft Stellen, nicht blos aus dem Briefe des Jeremias, sondern auch aus dem eigentlichen Buch Baruch unter dem Namen des Jeremias citiren. Es hat dieses zum Theile in dem persönlichen Verhältnisse Baruch's zu Jeremias seinen Grund, findet aber seine Erklärung namentlich darin, daß das Buch Baruch, wie eben bemerkt, in der griechischen und lateinischen Bibel von jeher mitten unter den vier großen Propheten stand und nicht so sehr als eigenes Buch, denn als Anhang zum Jeremias betrachtet wurde. Aus diesem Grunde wird denn auch in manchen alten Verzeichnissen der alttestamentlichen Schriften das Buch Baruch gar nicht ausdrücklich genannt, sondern unter der Bezeichnung „Jeremias" mit einbegriffen.

---

[1]) Conc. Trid. S. 4., decr. de can. script. wird im Verzeichniß der Schriften des A. T. Jeremias cum Baruch genannt.

[2]) Herbst, Einl. in das A. T., herausg. v. Welte I, 17 ff. — Scholz, Einl. in das A. und N. T. I, 211 ff. — Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbarung, S. 699 ff. — A. Vincenzi, Sessio quarta Conc. Trid. vindicata. Romae 1844. 3 Theile.

In dem ältesten christlichen Verzeichnisse der alttestamentlichen Schriften, dem des Melito von Sardes (um 170) [1]), fehlt das Buch Baruch, wie alle deuterokanonischen Bücher aus dem einfachen Grunde, weil Melito den jüdischen Kanon mittheilt [2]). Bei den apostolischen Vätern wird Baruch allerdings nie und die übrigen deuterokanonischen Bücher nur selten citirt; aber sie citiren überhaupt nur selten Bibelstellen. Auch die Apologeten citiren den Heiden gegenüber natürlich nur selten Bibelstellen und den Juden gegenüber aus ebenso natürlichen Gründen meist nur Stellen aus dem jüdischen Kanon; aber selbst unter den wenigen alttestamentlichen Citaten in der Apologie des Athenagoras findet sich Bar. 3, 36, und zwar wird diese Stelle neben Stellen aus Isaias als Worte eines inspirirten Propheten citirt [3]). Außer ihm ist aus dem zweiten Jahrhundert noch Irenäus († um 202) zu nennen, welcher Bar. 4, 36—5, 9. als Worte des Jeremias citirt [4]).

Aus dem dritten Jahrhundert sind zunächst die alexandrinischen Kirchenschriftsteller zu nennen. Clemens von Alexandrien (um 200) citirt aus Baruch vier Stellen

---

[1]) Bei Eus. H. E. 4, 26.

[2]) Herbst-Welte I, 12.

[3]) Legatio § 69 (in der Mauriner Ausg. des Justin p. 304): *ἐπεὶ δὲ αἱ φωναὶ τῶν προφητῶν πιστοῦσιν ἡμῶν τοὺς λογισμούς· (νομίζω καὶ ὑμᾶς οὐκ ἀνοήτους γεγονέναι οὔτε τῶν Μωυσέως οὔτε τῶν Ἡσαΐου καὶ Ἱερεμίου καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν, οἳ κατ᾽ ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ὥσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσαι) τί οὖν οὗτοι; „κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν, οὐ λογιθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτὸν“* (Bar. 3, 36)· *καὶ πάλιν κτλ.* (folgt Is. 41, 4.)

[4]) Adv. haer. 5, 35 (ed. Maur. p. 335): Significavit Jeremias propheta: Circumspice, dicens, etc.

und zwar die eine ausdrücklich mit „die heilige Schrift sagt," die andern als Aussprüche des Propheten Jeremias [1]). — Des Clemens großer Schüler Origenes († 254) gibt uns einmal (bei Euseb. H. E. 6, 25) ein Verzeichniß der alttestamentlichen Schriften; aber auch er will, wie Melito, darin den jüdischen Kanon mittheilen und übergeht darum sämmtliche deuterokanonische Bücher. Indeß nennt er auffallender Weise in diesem Verzeichniß des jüdischen Kanons auch den „Brief des Jeremias" (*Ἱερεμίας σὺν θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ*) und scheint dabei das Buch Baruch in der Bezeichnung „*Ἱερεμίας*" mitzubegreifen. Man hat dieses auf verschiedene Weise zu erklären versucht [2]); daß Origines aber jedenfalls, wie Clemens, den Baruch zum christlichen Kanon zählte, sehen wir aus mehreren Stellen seiner uns erhaltenen Werke. Einmal verflicht er, wie auch andere Bibelstellen, die überhaupt von den Vätern oft citirte Stelle Bar. 3, 38. in seine Rede, ohne sie ausdrücklich zu citiren [3]), anderswo citirt er dieselbe Stelle, wie er auch sonst Bibelstellen anzuführen pflegt, einfach mit *γάρ* [4]); einige andere

---

[1]) Paedag. 2, 3: *παγκάλως γοῦν ἡ Θεία που λέγει γραφὴ πρὸς τοὺς φιλαύτους καὶ ἀλάζονας ἀποτεινομένη· τοῦ εἰσιν οἳ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν*" κτλ. (Bar. 3, 16—19). — Ibid. 1, 10: *καὶ μὴν καὶ διὰ Ἱερεμίου τὴν φρόνησιν ἐξηγεῖται· „μακάριοι ἐσμὲν Ἰσραὴλ*" κτλ. (Bar. 4, 4) — und in demſ. Cap. *διὰ τοῦ αὐτοῦ προφήτου μηνύεται λέγοντος· „ἄκουε Ἰσραὴλ*" κτλ. (Bar. 3, 9.), — und: *καὶ μὴν καὶ ἐπὶ τὴν γνῶσιν παρακαλεῖ διὰ μὲν τοῦ Ἱερεμίου λέγων· „τῇ ὁδῷ τοῦ Θεοῦ εἰ ἐπορεύθης*" κτλ. (Bar. 3, 13).

[2]) Herbſt-Welte I, 14, [1]).

[3]) Comm. in Ev. Joh. tom. 6, c. 15 (ed. de la Rue IV, 131): *παρὰ τὸν ἐνανθρωπήσαντα καὶ „ἐπὶ τῆς γῆς ὀφθέντα καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστραφέντα.*"

[4]) Sel. in Ps. 125 (de la Rue II, 825) wird als Erläuterung

Stellen citirt er auch ganz in derselben Weise, wie sonst Bibelstellen [1]). — Auch Dionysius der Große von Alexandrien, ein Schüler des Origenes († 265), citirt eine Stelle aus dem Buch Baruch (3, 14. 15), und zwar unter Baruchs Namen, augenscheinlich als Stelle der Schrift und neben andern Bibelstellen [2]).

Im 6. Buch der apostolischen Constitutionen, dessen Abfassung wohl in das dritte Jahrhundert fällt, wird Bar. 4, 4. neben Stellen aus Deut., Ps. und Joh. citirt, und im 5. Buche berichtet, das Buch Baruch sei auch bei den Juden in Gebrauch [3]).

Auch die beiden Vertreter der afrikanischen Kirche im dritten Jahrhundert, Tertullian († um 220) und der h. Cyprianus († 258), betrachteten Baruch als Theil des Kanons: jener citirt eine Stelle aus dem Brief des Jeremias [4]), dieser eine Stelle aus demselben Briefe und außer-

---

von Vers 2 einfach gesagt: *μετὰ ταῦτα γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη.*

[1]) In Exod. (II, 152): sicut et alibi dicit: „Audi Israel mandata vitae“ (Bar. 3, 9). — ad Jer. 31, 6 (IV, 306): *γέγραπται ἐντῷ Βαρούχ· τί ὅτι ἐν γῇ κτλ.* (Bar. 3, 10). — in ep. ad Rom. l. 2 § 7 (IV, 483): Cur tamen ira et indignatio Judaeo primum et Graeco? Quia et gloria et honor ipsis primum. Prius enim illis credita sunt eloquia Dei et ipsi dicunt: Beati sumus etc. (Bar. 4, 4).

[2]) De mart. ad Orig. c. 2 (ed. Rom. 1796, p. 18).

[3]) Const. ap. 6, 23 (Coteler. I, 353) *μακάριοι γάρ, φησιν, οἱ ἄμωμοι ...* (Ps. 118). *καὶ πάλιν· μακάριοι ἐσμὲν Ἰσραήλ κτλ.* (Bar. 4, 4). — Ib. 5, 20 (I, 325): *καὶ γὰρ καὶ νῦν δεκάτῃ τοῦ μηνὸς Γορπιαίου συναθροιζόμενοι τοὺς θρήνους Ἱερεμίου ἀναγινώσκουσιν .... καὶ τὸν Βαρούχ ἐν ᾧ γέγραπται· οὗτος ὁ Θεός κτλ.* (3, 36).

[4]) Tert. Scorp. c. gnost. c. 8: Meminerunt enim et Jeremiae scribentis ad eos: „Nunc videbitis deos Babyloniorum“ etc.

dem Bar. 3, 36 ff. als Worte des Jeremias und mitten unter andern Stellen des A. T., die er als Beweis für den Satz, „quod Deus Christus," anführt [1]).

Hippolytus, Bischof von Porto († um 250), sagt von den Anhängern des Noetus, sie beriefen sich auf die Stelle Bar. 3, 36 ff.; in seiner Entgegnung erkennt er diese Stelle ebensogut als Stelle der h. Schrift an, wie jene Ketzer und bestreitet nur den Sinn, welchen sie hineinlegten [2]).

Der lateinische Dichter Commodianus, welcher wahrscheinlich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebte, führt Bar. 3, 36 ff. als Worte des Jeremias an [3]).

Von den lateinischen Kirchenschriftstellern im Anfange des vierten Jahrhunderts sind Lactantius († um 325) und Firmicus Maternus (um 340) zu nennen: jener citirt Bar. 3, 36 ff. als Worte des Jeremias neben Citaten aus Isaias und den Psalmen [4]), dieser gibt einen ziemlich ausführlichen Auszug aus dem Briefe des Jeremias [5]).

(Bar. 6, 3 f.) Auch c. Prax. c. 16: Deus in terris cum hominibus conversari non alius potuit, quam sermo, qui caro erat futurus — scheint auf Baruch 3, 38. angespielt zu sein.

[1]) Cypr. de or. dom. 5: Per Hieremiam quoque haec eadem spiritus sanctus suggerit et docet dicens: „In sensu autem tibi debet adorari Domine" (Bar. 6, 5). — Id. test. adv. Jud. 2, 6: Item apud Hieremiam: „Hic Deus noster" etc.

[2]) C. haer. Noet. Nro. 2 und 5 (t. 2. p. 7 ed. Fabric.): *χρῶνται δὲ καὶ ἑτέραις μαρτυρίαις λέγοντες, οὕτω γέγραπται· οὗτος ὁ θεὸς κτλ.* Dann im Folgenden: „Die Schrift sagt die Wahrheit, aber Noetus versteht sie unrecht," s. Vincenzi I, 31.

[3]) Carmen apolog. v. 366 (Spicil. Solesmense ed. Pitra t. 1 p. 31): Hieremias ait: Hic Deus est noster aequalis, — Post haec et in terris visus est, conversatus humanis.

[4]) Inst. 4, 13, 8: Item propheta Hieremias sic ait: Hic Deus etc.

[5]) De err. prof. rel. c. 29: Hieremias etiam hac populum oratione convenit: „Dicite autem in corde" etc. (Bar. 6, 5 ff.)

Der Repräsentant der syrischen Kirche im vierten Jahrhundert, der h. Ephräm († 378), rechnet, wie die andern deuterokanonischen Bücher, so auch Baruch zur h. Schrift; denn er citirt in seiner Rede auf den Palmsonntag Stellen aus Baruch geradeso, wie Stellen aus den protokanonischen Büchern [1]).

Bei mehrern der angesehensten griechischen Väter des vierten Jahrhunderts dagegen finden wir die deuterokanonischen Bücher in der Theorie von den protokanonischen unterschieden, und diese als Theile des Kanon, jene als nicht zum Kanon gehörig bezeichnet. Gerade das Buch Baruch wird jedoch von Mehrern bei dieser Unterscheidung zu den „kanonischen" Schriften gezählt, ohne Zweifel, weil sie es als Anhang zum Jeremias betrachteten. So zählt der h. Kirchenlehrer Athanasius († 373) die Bücher des jüdischen Kanons und Baruch zu den *κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα, πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία*, wogegen er die andern deuterokanonischen Bücher *οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι* nennt [2]). In der Synopsis, die unter seinen Werken steht, aber wahrscheinlich nicht von ihm herrührt, werden „kanonische Bücher" „Vorlese-Bücher (*ἀναγινωσκόμενα μόνον τοῖς κατηχουμένοις* Sap., Sir., Esth. Judith und Tob.), widersprochene (Macc. und Susanna) und „Apokryphen" unterschieden und zu letztern Baruch gezählt [3]); ohne Zweifel ist aber damit nicht unser Buch Baruch gemeint, sondern der apokryphische Brief

---

[1]) Opp. syr. t. 3. p. 212 und 213 werden Bar. 4, 11. 19. und 3, 36 ff. citirt.

[2]) Ep. fest. ed. Maur. I, 961.

[3]) Ath. Opp. ed. Maur. II, 126.

des Baruch, wovon später die Rede sein wird; unser Buch Baruch ist wohl bei Jeremias mit einbegriffen. — Der h. Cyrillus von Jerusalem († 386) unterscheidet *βιβλία παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα* und *ἀμφιβαλλόμενα*, oder *θεῖαι γραφαί* und *ἀπόκρυφα*, und zählt zu erstern nur die protokanonischen Bücher, darunter aber *Ἱερεμίου (βιβλὸς) μία μετὰ Βαρουὲχ καὶ Θρήνων καὶ ἐπιστολῆς* [1]). Eine ähnliche Stellung nimmt die in diesem Jahrhundert, wahrscheinlich zwischen 360 und 370 gehaltene Provincialsynode von Laodicea ein; in ihrem 60. Kanon, dessen Echtheit übrigens bestritten wird, werden nur die protokanonischen Bücher und unter diesen nach Jeremias auch *Βαρουὲχ, Θρῆνοι καὶ ἐπιστολή* zum alttestamentlichen Kanon gerechnet [2]). Ebenso rechnen der h. Gregor von Nazianz († 389) und der h. Epiphanius († 403) in den von ihnen aufgestellten Verzeichnissen die deuterokanonischen Bücher nicht zum Kanon, und zwar sie auch nicht das Buch Baruch [3]). Dieselben Väter aber citiren an andern Stellen diese Bücher ganz in der nämlichen Weise, wie die protokanonischen, und beurkunden dadurch, daß dieselben in der kirchlichen Tradition als Bestandtheile des Kanons betrachtet wurden, und daß jene Distinction nur eine theoretische und gelehrte war, die zwar auch bei lateinischen Vätern Anklang fand und bis in das Mittelalter hinab von einzelnen Schriftstellern wiederholt wurde, auf die Tradition der Kirche aber, welche diesen Büchern gleiche Auctorität mit den andern zuerkannte, keinen Einfluß übte. Ich verweise in Bezug auf

---

[1]) Catech. 4, § 33—36 (ed. Maur. p. 67 ff.) besonders § 35, p. 69.
[2]) Harduin Conc. I, 177.
[3]) Herbst-Welte I, 33.

diesen Punkt auf die Einleitungs-Schriften [1]), und führe weiter nur die das Buch Baruch betreffenden Stellen an.

Athanasius, welcher auch an der angeführten Stelle das Buch Baruch den protokanonischen Büchern gleichstellt, citirt mehrere Stellen daraus, namentlich 3, 36—38. — eine Stelle, welche fast alle Väter, die gegen die Arianer schrieben, citiren, ohne daß irgend einmal die Rede davon wäre, daß die Arianer dieses Citat durch die Einwendung beseitigt hätten, Baruch sei kein kanonisches Buch, — und zwar citirt er Stellen aus Baruch bald neben andern Stellen der h. Schrift, bald als Worte des Propheten Jeremias, bald ausdrücklich als Worte der h. Schrift. So sagt er z. B.: „Die Schrift zählt den Sohn nicht zu den Geschöpfen" und führt dann zum Beweise dafür eine Psalm-Stelle und Bar. 3, 36 ff. an [2]). Dieselbe Stelle citirt er anderswo unter dem Namen des Jeremias als Beweisstelle für die Gottheit Christi [3]). Bar. 4, 20. 22. wird als Beweisstelle für die Ewigkeit des Sohnes, Bar. 3, 11. als Schriftstelle angeführt u. s. w. [4]).

---

[1]) Herbst-Welte I, 31 ff. — Haneberg, Gesch. der bibl. Off. S. 700 ff.

[2]) Or. 2. c. Arian. § 49 (ed. Maur. I, 517): *διὰ τοῦτο οὐδὲ τοῖς κτίσμασιν αὐτὸν συντάττουσιν αἱ γραφαὶ, ἀλλ' ὁ μὲν Δαβὶδ .... ὁ δὲ Βαρούχ· οὗτος ὁ θεός κτλ.*

[3]) De incarn. et c. Ar. § 22 (I, 888): *τὸν μὴ μόνον ἄνθρωπον ἀλλὰ καὶ θεὸν τὸν αὐτὸν ὄντα, κάθως καὶ Ἱερεμίας λέγει· οὗτος ὁ θεός κτλ.*

[4]) Or. 1. c. Ar. § 12 (I, 416): *ὁ δὲ Βαρούχ ἔγραφε· κεκράξομαι κτλ.* (4, 20).... *καὶ μετ' ὀλίγα· ἐγὼ ἤλπισα* (4, 22). — de decr. syn. Nic. § 12 (I, 218): *ὅτι καὶ μεμφόμενος ὁ λόγος φησὶν· ἐγκατέλιπες κτλ.* (Bar. 3, 12). — ep. ad Serap. § 7 (I, 655): *ὁ δὲ Βαρούχ ἐπευχόμενος φησὶ· ψυχὴ ἐν στένοις κτλ.* (3, 1), ib. § 19 (p. 667): *καὶ πάλιν ἐν τῷ Βαρούχ· τί ἔστιν, Ἰσραὴλ κτλ.* (3, 10), — beidemale mitten unter andern Bibelstellen.

— Auch in den dem Athanasius zugeschriebenen, aber bestrittenen oder unechten Werken, die größtentheils ziemlich alt und darum in dieser Hinsicht von Wichtigkeit sind, wird Baruch als biblisches Buch wiederholt citirt [1]).

Der h. Cyrillus von Jerusalem citirt Bar. 3, 36 ff. zweimal, einmal ganz deutlich als Worte eines Propheten und als Zeugniß der h. Schrift [2]). — Der h. Gregorius von Nazianz citirt dieselbe Stelle ebenfalls augenscheinlich als Bibeltext [3]).

---

[1]) De comm. ess. § 20 (II, 13): *ἀντιστρέφει αὐτοῖς* (sc. *ἡ γραφὴ*) *ἐντῇ παλαίᾳ διαθήκῃ καὶ λέγει, ὅτε ἐν Βαβυλῶνι ἐξώριστο ὁ λαὸς· καὶ μνηθήσονται κτλ.* (Bar. 2, 34), — ib. § 18 (p. 12): *Ἡσαΐας πρὸς τὴν Ἱερουσαλήμ· παρακαλεῖ σε ὁ ὀνομάσας σε* (die Stelle steht nicht bei Isaias, sondern Bar. 4, 30). — Quaest. ad Ant. 137 (II, 301): *ὅτι μὲν θεὸς καὶ κύριος ὁ χριστός ἐστιν, οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν,* worauf eine Stelle aus den Ps., eine aus Habak. und Bar. 3, 36. angeführt werden. — de trin. c. 19 und 20 (I, 979, wahrscheinlich um 365 verfaßt) wird Bar. 3, 10—13 unter dem Namen des Jeremias citirt. — dial. de trin. 3, 7, (II, 511) wird Bar. 3, 36. mit *ὁ Ἱερεμίας λέγει* und ib. 4, 1 (p. 526) einfach mit *γάρ* citirt.

[2]) Cat. 11, § 15: *καὶ θέλεις γνῶναι ὅτι θεός ἐστιν ὁ ἐκ πατρὸς γεννηθεὶς καὶ ὕστερον ἐνανθρωπήσας; ἄκουε τοῦ προφήτου λέγοντος· „οὗτος ὁ θεός“ κτλ.* Darauf wird mit *δέξαι καὶ δευτέραν μαρτυρίαν* Ps. 44, 6 citirt. — Cat. 12, § 4: *ἀλλὰ ἀντιλέγουσι πολλοὶ καὶ λέγουσι· τί τοσοῦτον ἦν αἴτιον ὥστε θεὸν εἰς ἀνθρωπότητα καταβῆναι; καὶ εἰ ὅλως θεοῦ φύσις ἐστὶν ἀνθρώποις συναναστρέφειν;* (mit offenbarer Bezugnahme auf Bar. 3, 38). — Die Rede in occurs. Dni in der Mauriner Ausg. des Cyrillus ist nicht von diesem, sondern aus dem 5. oder 6. Jahrh.; es wird darin § 11 p. 366. Bar. 3, 38 unter dem Namen des Jeremias neben Stellen aus Isaias und den Psalmen citirt.

[3]) Orat. 36. (ed. Bill. I, 586): *... ἑτέρῳ θεὸν τὸν υἱὸν μόνον εἰρῆσθαι... ἐν τίσι τοῖς ῥήμασιν; ἐν ἐκείνοις· οὗτός σου θεὸς, οὐ λογισθήσεται κτλ.* — Epist. 102 (ed. Par. 1842, t. II, p. 95): *πρὸς ἐκείνην διαφεύγοντες τὴν φωνὴν· μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς κτλ.*

Auch die beiden andern großen cappadocischen Kirchenväter, der h. Basilius der Große († 379) und sein Bruder, der h. Gregorius von Nyssa († um 395) citiren Bar. 3, 36, jener als Worte des Jeremias, dieser ohne Anführungsformel, aber beide als Belegstelle für die Gottheit des Sohnes, also auch als Stelle der h. Schrift [1]. Der h. Epiphanius, welcher an der angeführten Stelle Baruch nicht unter den kanonischen Büchern nennt, citirt denselben in seinem Werke gegen die Ketzereien mehreremale ausdrücklich als „heilige Schrift" [2].

Eusebius von Cäsarea († 340) citirt Baruch ausdrücklich als „heilige Schrift" [3]; Didymus von Alexandrien

---

[1]) Bas. c. Eun. l. 4 (ed. Maur. I, 294): *εἰπὼν ὁ Ἱερεμίας περὶ τοῦ υἱοῦ· „οὗτος ὁ θεὸς" κτλ.* — Greg. Nyss. test. adv. Jud. (ed. Paris 1615 I, 985) wird Bar. 3, 36—38. ohne Anführungsformel neben andern Bibelstellen citirt. — Id. de paup. am. (I, 973): Merito igitur et opportune poteram verba Baruch usurpare: „Hic adinvenit" etc. (Bar. 3, 37).

[2]) Adv. haer. 2, 37, c. 2 (ed. Petav. II, 481): *ὡς λέγει ἡ γραφή· „οὗτος ὁ θεὸς" κτλ.* (Bar. 3, 36). — ib. c. 9. (p. 487): *ἀλλὰ τί ἐστιν ὃ ἐρεῖς, ὦ οὗτος; ὅτι „οὗτος, φησὶν, ὁ θεὸς ἡμῶν..."* (Bar. 3, 36). *καλῶς πάνυ ἔφη, ὡς καὶ ὁ ἀπόστολος διαβεβαιοῦται.* — Ib. 2, 69, c. 31. (p. 755): *τίς γὰρ ἐξισωθήσεται τῷ κυρίῳ ἐν υἱοῖς θεοῦ, φησὶν ἡ γραφὴ* (Ps. 88), *καὶ „ἕτερος πρὸς αὐτὸν οὐ λογισθήσεται* (Bar. 3, 36); c. 53 p. 776 und c. 55 p. 778 wird dann über Bar. 3, 37. 38. ausführlicher gesprochen. — Ib. 63, c. 16 (p. 1098): *ἵνα ὁ υἱὸς ἀληθινὸς ὀφθείη καὶ πληρώσῃ τὸ εἰρημένον· „καὶ μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς γῆς" κτλ.* (Bar. 3, 38).

[3]) Dem. evang. 1. 6, 19: wird der ganze Passus Bar. 3, 29—38 angeführt und dann beigefügt: *οὐδὲν ἐπιλέγειν δεῖ ταῖς θείαις φωναῖς ἐναργῶς τῷ προβλήματι παρισταμέναις.* — adv. Marcell. 2, 1 heißt es von Marcellus von Ancyra: *καὶ προϊὼν ἑξῆς Ἱερεμίου τοῦ προφήτου περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ σωτῆρος σαφῶς εἰρηκότος· „μετὰ ταῦτα..."* (Bar. 3, 38) *ἐπὶ τὸν πατέρα*

(† um 395) bezeichnet das Buch Baruch als einen integrirenden Theil des Buchs Jeremias, indem er Bar. 3, 36 ff. mit der Einleitung citirt: „es sagt Jeremias oder Baruch, — denn beider Buch ist eines“ [1]). In einer dem Oressiesis, einem Zeitgenossen des h. Pachomius, zugeschriebenen Mönchsregel wird der ganze Passus Bar. 3, 9—16. citirt, offenbar als Stelle der h. Schrift [2]). Ebenso wird Bar. 3, 38. in der dem h. Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen aber wohl von dem Häretiker Apollinaris (um 350) verfaßten Expos. fidei citirt [3]). Der h. Chrysostomus († 407) citirt sehr oft Stellen aus Baruch, bald als Worte des „Propheten“ [4]) oder des Jeremias [5]), bald neben andern Bibelstellen [6]), bald in irgend einer andern Verbindung, die

---

ἀναφέρει τὸ λογίον (bei Vincenzi l. c. I, 138). Eusebius erkennt also das Citat an und bekämpft nur die Auslegung desselben.

[1]) De trin. 1, 27: *καὶ Ἱερεμίας δὲ ἤτοι Βαρούχ — βίβλος γὰρ μία ἀμφοτέρων ἐστὶν — συνηγορεῖ περὶ αὐτοῦ· „οὗτος ὁ θεὸς κτλ.* (bei Vincenzi I, 104).

[2]) Bibl. PP. Par. V, 671. Vincenzi I, 99. Lansselius zu Bar. 3, 9.

[3]) C. 12: *ἀλλὰ πιστεῦσαι δεῖ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐγένετο ἄνθρωπος κατὰ τὰς γραφὰς, καὶ ὅτι „ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη“ κατὰ τὰς γραφάς* (bei Vincenzi I, 137).

[4]) De incompr. D. nat. 5 (ed. Montf. I, 483) nach Stellen aus Ps. und Is. *πάλιν ἕτερος προφήτης... φησὶν οὗτος κτλ.* (3, 36 ff.) — In Phocam M. (II, 710): *ἄκουσον τοῦ προφήτου λέγοντος. οὗτος κτλ.* — Ecloga in nat. C. hom. 36 (XII, 692): *ὅθεν καὶ ὁ προφήτης... ἀνεβόησε... ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς κτλ.*

[5]) C. Jud. et gent. (I, 559): *πρῶτος Ἱερεμίας λέγει· οὗτος κτλ.* — in Gen. sermo 8. (IV, 685): *τοῦτο καὶ Ἱερεμίας ἐπέφηνε· τοὺς γὰρ ἐν αἰχμαλωσίᾳ ὄντας θρηνῶν ἔλεγε· τί ὅτι ἐν τῇ γῇ κτλ.* (3, 9). — in Ps. 49 (V, 229): *ἔντυχε τῷ Ἱερεμίᾳ κἀκεῖνός σοι διαλέξεται οὕτω λέγων· οὗτος κτλ.*

[6]) In Ps. 46 (V, 196) wird erst Jer. 1, 31. citirt, dann mit *καὶ*

nicht daran zweifeln läßt, daß er das Buch Baruch als kanonisch betrachtete [1]).

Auch einige lateinische Väter des vierten Jahrhunderts nehmen den deuterokanonischen Büchern gegenüber eine ganz ähnliche Stellung ein, wie Athanasius u. s. w. Der h. Kirchenlehrer Hilarius von Poitiers († 367) zählt einmal [2]) mit Rücksicht auf die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets 22 Bücher des A. T. auf, darunter die deuterokanonischen Bücher nicht, wohl aber „Jeremias cum lamentatione et epistola," wobei er Baruch zu Jeremias zu zählen scheint und dann den Brief des Jeremias an der Stelle nennt, den er noch jetzt in der griechischen Bibel einnimmt. Daß er das Buch Baruch als kanonisch betrachtete, sehen wir daraus, daß er Baruch 3, 36 ff. dreimal als Worte des Jeremias und als Stelle der h. Schrift citirt [3]). Ein Zeitgenosse und Landsmann des h. Hilarius, Phöbadius, Bischof von Agen, citirt dieselbe Stelle in ähnlicher

---

ὁ Βαρουχ πάλιν ἔλεγεν Bar. 3, 36. — in Ps. 147 (V, 485) erst Stellen aus dem Pentat. und den Pf., dann Bar. 3, 36. mit καὶ ὁ Ἱερεμίας; — dieselbe Stelle wird in Matth. hom. 19 (VIII, 258) mit καὶ ἕτερος πάλιν ἔλεγεν citirt, in illud: Pater si poss. est. (III, 21) mit ὁ δὲ Βαρουχ ὁ ἐν Ἱερεμίᾳ φησίν zwischen Stellen aus Js. und den Pf., — c. Jud. et gent. 8 (I, 568) mit εὕρομεν δὲ καὶ τὸν Βαρουχ λέγοντα neben einer Stelle aus dem Pentat.

[1]) De Pentec. hom. 1. (II, 458): τοίνυν παρ' ἡμῖν ἑορτὴ πρώτη τὰ ἐπιφανία· τίς οὖν ὑπόθεσις τῆς ἑορτῆς; ἐπειδὴ θεὸς „ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη κτλ."

[2]) Prol. in Psalm. § 15 Migne Patrol. 9, 240.

[3]) De trin 4, 42: Audi enim praeter Moysen et Esaiam tum tertio id ipsum quoque et Jeremiam docentem, cum dicit: Hic Deus etc. — ib. 5, 39: Jeremias vero non dispari prophetiae virtute ... ita docuit dicens: Hic Deus etc. — in Ps. 68. § 19: cum secundum Jeremiam „hic Deus noster est" etc.

Weise [1]). — Der h. Kirchenlehrer Ambrosius († 397) citirt viele Stellen aus Baruch und zwar in der Regel als Worte des Jeremias [2]) oder des „Propheten" [3]), oder sonst in einer Weise, daß man sieht, er zählte das Buch zur h. Schrift [4]). Bar. 3, 36 ff. citirt auch Zeno, Bischof von Verona († um 380) unter dem Namen des Jeremias [5]).

Der h. Hieronymus († 420) ist wohl der einzige Kirchenlehrer, welcher sich entschieden und consequent gegen das Buch Baruch ausspricht. Er sagt im Prol. in Jerem.: libellum autem Baruch, qui vulgo editioni LXX copulatur nec habetur apud Hebraeos, et *ψευδεπίγραφον* epistolam Jeremiae nequaquam censui disserendam, und Praef. in Jerem.: librum autem Baruch notarii ejus, qui

---

[1]) De fide orth. s. de filii div. et consubst. c. 7 (bei Migne t. 20, auch unter den unechten Werken des Ambrosius): Nam et Jeremias receptissimus prophetarum hanc unitatem divinitatis in Patre et Filio sciens ait: Hic est Deus etc.

[2]) De fide 1, 3: In Hieremiae quoque libro unum Deum scriptura dicit et tamen et Patrem et Filium confitetur; itaque sic habes: Hic Deus etc. — Hexaem. 3, 14: dicit (Dominus per Hieremiam): Delicati mei etc. (Bar. 4, 26). — in Ps. 118 sermo 18: illa, quae in libro Hieremiae flebititer clamat ad captivos et exsules Judaeorum: Ite proficiscimini etc. (Bar. 4, 19). — de Cain et Abel 1, 9: Hieremias quoque ait: anima in angustiis (Bar. 3, 1).

[3]) Hexaem. 6, 8: O Israel, inquit propheta, quam magna etc. (Bar. 3, 24 ff.)

[4]) In Ps. 43 § 33: Ut scias, qui sint inimici tui, audi dicentem: Audi Israel etc. (Bar. 3, 9—11). — de Cain et Abel 1, 5 wird Bar. 3, 24 nebst andern Bibelstellen ohne ausdrückliche Anführungsformel in den Text verflochten, vgl. de poen. 1, 9, 43. — ep. 15, § 4. — de ob. Theod. § 52.

[5]) L. 2 tract. 7., c. 3: Sed et Jeremias eodem spiritu loquitur dicens: Hic est Deus etc.

apud Hebraeos nec legitur, nec habetur, praetermisimus; und es ist mir keine Stelle in den uns erhaltenen Schriften des h. Hieronymus bekannt, worin er sich über das Buch Baruch anders äußert, während er sich über die andern deuterokanonischen Bücher bekanntlich oft günstiger ausspricht. Aber obwohl er das Buch Baruch nicht übersetzte und obwohl seine Bibel-Uebersetzung in der lateinischen Kirche allgemeine Aufnahme fand, behielt Baruch wie die andern deuterokanonischen Bücher seinen Platz in der Bibel und sein kanonisches Ansehen [1]). — Rufinus († 410) unterscheidet zwar nach dem Vorgange der genannten griechischen Väter in der Einleitung zu seiner Erklärung des apostolischen Symbolums [2]) libri canonici und ecclesiastici, citirt aber in demselben Werke Bar. 3, 36. als Stelle der h. Schrift [3]).

Der h. Kirchenlehrer Augustinus († 430) zählt de doctr. christ. 2, 8 dieselben Bücher als Bestandtheile des Kanons auf, welche wir auch jetzt dazu rechnen; wenn er dabei Baruch nicht erwähnt, so hat das seinen Grund sicher nur darin, daß er denselben mit zum Jeremias rechnete, welchem er, wie er sonst einmal sagt [4]), das Buch zuzuschreiben geneigt ist. Er citirt dasselbe sonst ausdrückich als h. Schrift [5]); ebenso seine Zeitgenossen Orosius und

---

[1]) Vincenzi l. c. I, 37 ff. Herbst-Welte, I, 33. 36.

[2]) Herbst-Welte, I, 34.

[3]) Vincenzi I, 49: quod et propheta praedixerat, ubi ait: Hic Deus noster.

[4]) Civ. D. 18, 33: Hoc testimonium (Bar. 3, 36.) quidam non Jeremiae, sed scribae ejus attribuunt, qui vocabatur Baruch; sed Jeremiae celebratius habetur.

[5]) C. Max. Ar. l. c. 26. § 13: Quaero abs te, de quo accipias, quod scriptum est: Magnus est etc. (Bar. 3, 25 ff.) — Civ.

Paulinus von Nola [1]), und der luciferianische Priester Faustinus gegen Ende des vierten Jahrhunderts [2]). Der Donatist Tichonius citirt Br. Jer. V. 3. [3]).

Die zur Zeit des h. Augustinus gehaltenen Synoden zu Hippo (393) und Carthago (397) erklärten ausdrücklich: Placuit, ut praeter canonicas scripturas nihil in ecclesia legatur sub nomine scripturarum divinarum. Sunt autem canonicae scripturae: und zählen dann alle proto- und deuterokanonischen Bücher auf [4]), nur nicht Baruch, der offenbar zu Jeremias gerechnet ist, dessen Klagelieder gleichfalls nicht ausdrücklich genannt werden. — Denselben Kanon gibt Papst Innocenz I. (405) in seinem

---

D. 15, 23: Quam rem alius propheta commendans ait: Ibi fuerunt etc. (Bar. 3, 26). — Ep. 147 ad Paul. c. 5: Nam secundum id, quod homo est, utique „in terra visus est et cum hominibus conversatus est“ (Bar. 3, 38). — de praed. sanct. c. 20 wird mitten unter andern Bibelstellen Bar. 2, 31. citirt. — Die unter Augustin's Werken stehenden Quaestiones ex V. et N. T. sind zwar nicht von ihm, aber aus seiner Zeit; es heißt darin q. 97 ex N. T.: Tale etiam illud Jeremiae prophetae est; dicit enim inter alia: Hic Deus noster etc. — und q. 102 ex utroq. T.: Et iterum dicit Deus per Jeremiam: Delicati mei etc. (Bar. 4, 26—29.). In den etwas spätern Hypomnest. l. 3. c. 12. § 26: Item in Jeremia, Et det, ait, Dominus etc. (Bar. 1, 12).

[1]) Oros. de arb. lib. adv. Pel. citirt unter andern Bibelstellen Bar. 3, 1.: Clamat Job..., clamat Isaias..., clamat Hieremias: Anima in angustiis etc..., clamat Abacuc etc. — Paul. Nol. ep. 38 ad Apr. citirt Bar. 3, 38.

[2]) Faustin. presb. de trin. 3, 2 (Migne XIII, 64): Sed et Jeremias de filii deitate exprimit dicens: „Hic Deus“ etc.

[3]) Tich. Reg. 5. (B. PP. Bigne I, 109): „Generatio aliquotiens (natürlich in der h. Schrift: denn nur darauf beziehen sich diese Regeln) decem anni sunt, sicut Hieremias dicit: Eritis in Bab. usque ad generationes septem (Bar. 6, 3).

[4]) Herbst-Welte I, 40.

Briefe an den Bischof Exsuperius von Toulouse [1]): auch bei ihm sind Baruch und die Klagelieder bei den „prophetarum libri sexdecim," die nicht einzeln aufgezählt werden, mitverstanden. Ebenso in dem bekannten gelasianischen Dekret.

Vom fünften Jahrhundert an findet sich noch bei einzelnen Kirchenschriftstellern die Distinction des Athanasius, Hieronymus u. s. w. bisweilen erwähnt; nichtsdestoweniger aber behielten die deuterokanonischen Bücher gleiches Ansehen mit den protokanonischen, sowohl in der griechischen Kirche (auch nach dem Schisma), wie in der lateinischen. Ich erwähne beispielsweise noch folgende auf Baruch bezügliche Data:

Lateinische Väter und Kirchenschriftsteller. — In den unter den Werken des h. Ambrosius stehenden Büchern de 42 mansionibus 27. und de voc. gent. 1, 9. werden Bar. 3, 29 ff. und 2, 31. als Worte des Jeremias citirt. In den dem h. Prosper von Aquitanien zugeschriebenen, jedenfalls um die Mitte des fünften Jahrhunderts verfaßten Büchern de praed. et promiss. Dei l. 2, c. 9. und 33. werden zwei Stellen aus dem Briefe des Jeremias (Bar. 6, 3 ff. und 6, 1. 2) unter dem Namen dieses Propheten und ebenso Bar. 3, 26 ff. citirt; de voc. omn. gent. 1, 24. (um 450 verfaßt, vielleicht von Prosper) Bar. 2, 31. unter Baruch's Namen, aber deutlich als Schriftstelle. — Johannes Cassianus († um 430) citirt Bar. 3, 36 ff. ausdrücklich als Stelle der h. Schrift [2]), der

---

[1]) Vincenzi I, 175.

[2]) De incarn. 4, 9: ut intelligant omnes, scripturam sacram venturum in carne Dominum ... quasi uno ore clamasse. Ait itaque .... Jeremias propheta: Hic est Deus etc. — Id. Coll. 5, 12: Meritoque ad eum increpatio illa prophetica dirigitur: Quare inveteratus es etc. (Bar. 3, 11.)

h. Petrus Chrysologus als Worte „des Propheten“ [1]; ebenso Papst Felix III. in dem Synodalschreiben an Petrus Fullo [2]; Vigilius von Tapsus (um 500) dieselbe Stelle ausdrücklich als Worte der h. Schrift [3]. In dem bald diesem Vigilius, bald dem Idacius Clarus zugeschriebenen Werke contra Varimadum [4] steht die Stelle, dem Jeremias zugeschrieben, mitten unter Citaten aus protokanonischen Büchern, bei Avitus von Vienne († 518) ep. 28. mit der Bezeichnung: sub verbis scribae ac discipuli sui propheta Hieremias ait. Der africanische Bischof Cerealis läßt dem Satze: Quod omnipotens est Filius, sic docetur — neben andern Bibelstellen auch Bar. 3, 31 ff. folgen mit der Bezeichnung: Jerem. proph. dicit [5]. Fulgentius von Ruspe († 533) und sein Zeitgenosse der Diakon Ferrandus citiren Baruch mehrere Male [6]. Cassiodorus († 565) stellt de inst. div. ll. den Kanon des Hieronymus und den des Augustinus neben einander, citirt aber in mehrern andern Schriften Baruch bald unter

---

[1]) Sermo 88 de ann. et conc. Joh. B.: Quis est hic Deus? De quo propheta dicit: Hic est Deus etc.

[2]) Epist. 3. (Migne LVIII, 905): Sicque juxta tuam rationem ... quanti in te est, evacuabitur illud „Audi Israel“ etc. (Deut. 4), item quod Jeremias ait: „Hic Deus noster“ etc.

[3]) Disp. Ath. cum Ario § 15 (in der Mauriner Ausg. des Athanasius II, 646.) Nach Anführung der Stelle Bar. 3, 36 ff. als Worte des Jeremias heißt es: haec tam firma tamque robustissima de divinis auctoritatibus elicita probamenta etc.

[4]) B. PP. Par. IV, 264.

[5]) C. Maxim. c. 5 (Migne LVIII, 760).

[6]) Z. B. Fulg. ad Trasim 2, 14 (Bar. 3, 31 f.); ib. 2, 3 und ad Monim. 2, 6 (Bar. 3, 25); de incarn. p. 296 und 415 und pro fide cath. p. 538 (Bar. 3, 36). — Ferr. ep. ad Sev. und ep. ad Fulg. (Bar. 3, 36).

seinem eigenen, bald unter des Jeremias Namen [1]). Der h. Isidorus von Sevilla (um 630) endlich sagt (Proem. de libr. V. T.) von den deuterokanonischen Büchern: Hebraei non recipiunt, ecclesia tamen eosdem inter canonicas scripturas enumerat, und in ecclesia parem cum reliquis canonicis libris tenere noscuntur autoritatem. Er nennt dabei das Buch Baruch nicht, aber offenbar nur darum nicht, weil er es zu Jeremias zählt; denn de nativ. Dni c. 18 citirt er Bar. 3, 36 ff. mit der Formel: Et Hieremias in libro Baruch.

Griechische Väter und Kirchenschriftsteller. — Zunächst ist hier der h. Cyrillus von Alexandrien († 444) zu nennen: er citirt das Buch Baruch mindestens zehnmal, mitunter einfach neben andern Schriftstellern oder in einer Weise, wie sonst nur solche [2]), adv. Jul. l. 8 (VI, 267) mit ἔφη τις καὶ ἕτερος τῶν ἁγίων προφητῶν, und in Ev. Joh. Prol. (IV, 9) mit καθὰ γέγραπται. Sein Zeitgenosse, der Patriarch Proklus von Constantinopel, sagt in der an die armenischen Bischöfe gerichteten Schrift über Theodor von Mopsuestia, um dessen Ansicht zu widerlegen: wenn dieselbe wahr wäre, πῶς ἂν δεξώμεθα τὰς προφητικὰς φωνὰς, ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπὶ γῆς ὤφθη κτλ. [3]), womit offenbar Bar. 3, 38. als Stelle der h. Schrift bezeichnet ist. Auf der allgemeinen Synode zu Ephesus 431

---

[1]) Vincenzi I, 198.

[2]) In Osee 7, 15. — Schol. de incarn. (t. V. p. 1, 800). — adv. Nest. 3 (VI, 84). — adv. Jul. t. 8 (VI, 282) und l. 10 p. 334. — in Ev. Joh. l. 5 (IV, 505 und 77). — in Is. l. 1, or. 4. (II, 102). — Cap. de trin. 7 (bei Mai Script. vet. n. coll. VIII, 33: ὁ αὐτὸς προφήτης... φησίν).

[3]) B. PP. Paris. 1624. tom. 1. gr. lat. p. 313.

wurde eine Rede des Theodotus verlesen, in welcher Bar. 3, 3. mit ἡ θεία γραφὴ λέγει citirt wird [1]). — Von Theodoretus von Cyrus († 458) haben wir einen kurzen Commentar über Jeremias und Baruch (daß darin der Brief des Jeremias fehlt, daraus folgt nicht, daß er denselben nicht für kanonisch hielt; auch das letzte Cap. der Klagelieder fehlt darin); Dial. 1. (t. IV, p. 602) bezeichnet er zudem ausdrücklich Baruch als ein inspirirtes Buch, indem er nach Anführung einer Stelle aus Baruch und einer aus den paulinischen Briefen sagt: τοῦ θείου πνεύματος καὶ ταῦτα κἀκεῖνα τὰ ῥήματα. — Anastasius Sinaita, Patriarch von Antiochien im 6. Jahrh., citirt Bar. 3, 36. als ein „vaticinium" des Jeremias [2]); ein andrer Abt Anastasius citirt Bar. 3, 36. zweimal unter dem Namen des Jeremias mitten unter andern Bibelstellen [3]). Ganz ebenso citiren Procopius von Gaza (um 560) Bar. 3, 3 [4]), Eulogius von Alexandria (um 600) [5]), Hesychius von Jerusalem (um 600) [6]) und Dorotheus Bar. 3, 36 [7]). In einer dem Methodius zugeschriebenen Rede [8]) wird Bar. 3, 24 ff. als propheticum oraculum mendaciique expers sermo bezeichnet.

Der h. Johannes von Damascus (um 730) gibt zwar de fide orth. 4, 18. noch einmal die Unterscheidung

---

[1]) Vincenzi I, 183.
[2]) Vincenzi I, 130.
[3]) Bei A. Mai, Script. vet. n. coll. VII, p, 214. 219.
[4]) Vincenzi I, 160.
[5]) Galland. XII, 700.
[6]) De laud. B. M. V. (B. PP. Par. XII, 664.)
[7]) Doctr. 13 (B. PP. XI, 828.)
[8]) In fest. purif. (B. PP. XV, 609.)

des Epiphanius, citirt aber sonst Baruch sehr oft [1]), in seinen Parallelen mindestens zehnmal [2]). Von einem Olympiodorus, der in der Zeit vom 8. bis 11. Jahrh. gelebt haben mag, haben wir einen Commentar zum Baruch in der von M. Ghislerius herausgegebenen Catene. — Noch im 17. Jahrh. erklärte eine Synode von schismatisch-griechischen Bischöfen in Betreff der deuterokanonischen Bücher, die auch von der syrischen, armenischen und äthiopischen Kirche anerkannt werden: „Wir erkennen mit den andern echten Büchern der h. Schrift auch diese als echte Theile der Schrift an, weil die alte Tradition und die allgemeine Kirche, welche uns die h. Evangelien und die andern Bücher der Schrift überliefert hat, uns auch diese als echte Theile der h. Schrift überliefert hat" [3]).

§ 2.

Der Verfasser.

Ich gehe nun zur Erörterung der zum Verständniß des Buchs Baruch nöthigen Vorfragen über und behandle dabei zunächst das eigentliche Buch Baruch, abgesehen von dem in der Vulgata als 6. Capitel bezeichneten Briefe des Jeremias. — Als seinen Verfasser nennt das Buch selbst 1, 1. „Baruch [4]),

---

[1]) Vincenzi I, 207.

[2]) S. die von M. Ghislerius herausgegebene Catene zu Jeremias und Baruch.

[3]) Haneberg, Gesch. der Off. S. 702 f.

[4]) Der Name בָּרוּךְ bedeutet „gesegnet (von Gott)," entspricht also unserm „Benedict." Er kommt auch 2 Esdr. 3, 20; 11, 5. vor. Ein ganz gleichbedeutender Name ist בְּרַכְיָה LXX *Βαραχίας;* vgl. Nahum und Nehemias.

den Sohn des Nerias, des Sohnes des Maasias." Daß dieses eine und dieselbe Person ist mit Baruch, dem bekannten Gefährten des Propheten Jeremias, der dessen Weissagungen aufschrieb (Jer. 32. und 36), unterliegt keinem Zweifel und ist auch früher als unzweifelhaft angesehen, wie schon die Stellung des Buchs Baruch unmittelbar nach dem Buch Jeremias zeigt. Jahn [1]) hat die Identität der beiden Baruch auf den Grund hin für zweifelhaft erklärt, daß Baruch 1, 1. nicht ausdrücklich als Schreiber des Jeremias bezeichnet werde. Es war aber zu dieser Bezeichnung gar keine Veranlassung; schon durch die übereinstimmende Genealogie (vgl. Bar. 1, 1. mit Jer. 32, 12) ist Baruch deutlich genug bezeichnet, der innern Gründe für die Identität, namentlich der Aehnlichkeit der Gedanken und der Darstellung nicht zu gedenken.

Nach der Zerstörung Jerusalems ermahnte Jeremias im Auftrage Gottes die im Lande zurückgebliebenen Juden, nicht nach Aegypten zu gehen (Jer. 42). Diese Ermahnung wurde aber nicht befolgt und Baruch von dem verblendeten Volke beschuldigt, er habe Jeremias dazu verleitet; beide wurden genöthigt, mit nach Aegypten zu gehen (Jer. 43). Ueber ihre weiteren Schicksale gibt uns die h. Schrift keine Auskunft. Der alten Tradition zufolge wurde bekanntlich Jeremias in Aegypten von seinen Landsleuten gesteinigt [2]). Baruch soll nach einigen Nachrichten auch in Aegypten gestorben, nach andern später nach Babylon gekommen sein.

---

[1]) Einleitung II, 859.

[2]) Winer, Realwörterbuch, Art. Jeremias. Kirchen-Lexicon von Wetzer und Welte V, 518.

Dort soll er nach einigen rabbinischen Angaben [1]) 12 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems gestorben und begraben sein. Im Midrasch-Rabba zu Hohel. 5, 5. und Megillah 16 b wird berichtet, Baruch sei der Lehrer des Esdras gewesen, und an der ersten Stelle noch, Esdras habe von der Erlaubniß des Cyrus zur Rückkehr nach Judäa keinen Gebrauch machen wollen, um nicht seinen Lehrer Baruch, der wegen Altersschwäche habe zurückbleiben müssen, zu verlassen; erst nach dessen Tode sei er nach Judäa gegangen [2]). Das mag ein rabbinisches Mährchen sein, stützt sich aber jedenfalls auf die Tradition, daß Baruch in Babylon gewesen sei. Es scheint auch an und für sich sehr wahrscheinlich zu sein, daß Baruch nach dem Tode seines Meisters, vielleicht in dessen Auftrage, sich zu den Exulanten nach Babylon begab. Jedenfalls ist es höchst willkürlich, wenn man aus der Angabe Jer. 43, daß Baruch mit Jeremias nach Aegypten gegangen sei, folgert, er habe später nicht in Babylon sein können. Möglich wäre es, daß Baruch noch bei Lebzeiten des Jeremias von Aegypten aus im Auftrage seines Meisters die babylonischen Exulanten besucht hätte [3]), aber wahrscheinlicher ist es wohl, daß er bei Jeremias blieb bis zu dessen Tode und dann erst nach Babylon ging. — Wahrscheinlich ist Saraias, der bei Jeremias 51., 59. 61. erwähnt wird, ein Bruder Baruchs; denn auch er heißt dort „der Sohn des Nerias, des Sohnes des Maasias."

---

[1]) Bei Huetius Demonstratio evangelica, Prop. 4, de Baruch § 1.

[2]) L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon. Braunschweig 1847. S. 434.

[3]) Scholz, Einleitung III, 637.

§ 3.

Zeit und Veranlassung der Abfassung.

Ueber die Zeit und Veranlassung der Abfassung des Buchs Baruch haben wir in andern biblischen Schriften gar keine Andeutungen und sind darum ganz auf die wenigen einleitenden Worte des Buchs selbst angewiesen. Sie lauten (Bar. 1, 1—14):

„Dieses sind die Worte des Buches, welche Baruch, der Sohn des Nerias ... in Babylon schrieb im fünften Jahre, am siebenten des Monats in der Zeit, in welcher die Chaldäer Jerusalem einnahmen und in Brand steckten. Und Baruch las die Worte dieses Buches vor Jechonias, dem Sohne Joakim's, dem Könige von Juda, und dem ganzen Volke, welches zu der Vorlesung gekommen war, und den Vornehmen aus dem königlichen Hause und den Aeltesten und allem Volke, Klein und Groß, Allen, die in Babylon am Flusse Sud wohnten. Und sie weinten und fasteten und beteten vor dem Herrn. Und sie legten Geld zusammen, jeder nach seinem Vermögen, und schickten es nach Jerusalem an Joakim, den Sohn des Helcias, des Sohnes Salom's, den Priester und an die Priester und an alles Volk, welches bei ihm in Jerusalem war, als er die Gefäße des Hauses des Herrn, die aus dem Tempel weggenommen waren, erhielt, um sie nach dem Lande Juda zurückzubringen, am zehnten des Monats Sivan, — die silbernen Gefäße, welche Sedecias, der Sohn des Josias, der König von Juda, hatte machen lassen, nachdem Nabuchodonosor, der König von Babylon, den Jechonias und die Fürsten ... und das Volk des Landes von Jerusalem weggeführt und nach Babylon

gebracht hatte. Und sie sprachen: Siehe, wir schicken euch Geld; kaufet dafür Opfer ... und opfert sie auf dem Altare des Herrn unseres Gottes, und betet für Nabuchodonosor ... und für uns ... und leset dieses Buch, welches wir euch schicken, um es im Hause des Herrn zu verlesen an den Festtagen."

Die Worte „im fünften Jahre ... in der Zeit, in welcher .." (ἐν τῷ καιρῷ, ᾧ ἔλαβον V. 2) faßt man allgemein als gleichbedeutend mit „im fünften Jahre nach der Zeit, in welcher .." (s. die Erklärung); wir haben also darin die Zeitbestimmung, daß Baruch sein Buch verfaßt und vorgelesen [1]) habe im fünften Jahre nach der Zeit, „wo die Chaldäer Jerusalem einnahmen und in Brand steckten." Nun ist aber Streit darüber entstanden, von welcher Eroberung Jerusalem's hier die Rede sei: Maldonat und Calmet in ihren Commentaren beziehen die Worte auf die Einnahme Jerusalem's unter Jechonias im J. 599, und von neuern Gelehrten ist Haneberg dieser Ansicht beigetreten, fast alle andern Erklärer dagegen denken an die letzte Einnahme der Stadt unter Sedecias 11 Jahre später, 588. Ich stelle zunächst die Thatsachen, die hier in Betracht kommen, kurz zusammen.

Nachdem Nabuchodonosor schon 606 den jüdischen König Joakim tributpflichtig gemacht und eine Anzahl Juden nach Babylon abgeführt hatte, zog er 599 wieder gegen die Stadt und belagerte sie. Der König Jechonias (Jojachin) ergab

---

[1]) Die Bestimmung „im fünften Jahre" gehört zwar grammatisch nur zu „Baruch schrieb das Buch"; da aber 1, 3. aufs engste mit 1, 1. 2. zusammenhängt, so ist nicht zu bezweifeln, daß die Zeitbestimmung auch für das Vorlesen des Buches gilt. S. die Erklärung.

sich, die Schätze des Tempels und des königlichen Palastes, namentlich die goldenen Tempelgefäße, welche Salomo hatte machen lassen, fielen in die Hände des Siegers, viele Vornehme wurden mit Jechonias und seiner Familie nach Babylon abgeführt und Sedecias zum Könige eingesetzt (2 Kön. 24, 10 ff.; 2 Paral. 31, 10). Erst nach 37 Jahren wurde Jechonias von Evilmerodach seiner Haft entlassen und ehrenvoll behandelt (2 Kön. 25, 27). — Im 9. Regierungsjahre des Sedecias kam Nabuchodonosor wieder vor Jerusalem und belagerte es fast zwei Jahre. Es wurde erobert, die Söhne des Sedecias vor seinen Augen getödtet, er selbst geblendet und in Ketten nach Babylon geführt. Die Stadt sammt dem Tempel wurde 588 angezündet; die ehernen Säulen ꝛc. und Alles, was noch an goldenen und silbernen Gefäßen da war, wurde nach Babylon gebracht (2. Kön. 25. Jer. 39. und 52.).

Der Ausdruck Bar. 1, 2: „als die Chaldäer Jerusalem einnahmen und in Brand steckten (*ἐνέπρησαν ἐν πυρί*)“ scheint nun aber ganz deutlich auf die Zerstörung der Stadt im J. 588 hinzuweisen und nicht auf die Einnahme unter Jechonias 599 zu passen; denn von einem Anzünden der Stadt ist nur bei der letzten Eroberung die Rede (2 Kön. 25, 9; Jer. 39, 8; 52, 13), und wenn Calmet (zu Bar. 1, 2), welcher den Ausdruck auf die Eroberung unter Jechonias bezieht, sagt: „Injectus est ergo urbi ignis sub Jechonia, at deinde oppressus; quo urbis pars conflagravit, non urbs tota vastata est, quemadmodum sub Sedecia,“ — so fügt er selbst ganz richtig bei: „Incendium istud alibi frustra quaeras.“ In den Berichten über die Einnahme der Stadt unter Jechonias steht kein Wort von einem Anzünden derselben; da sich Jechonias frei-

willig ergab, ist auch gar nicht wahrscheinlich, daß die Stadt ein anderes Unglück traf, als erzählt wird, Wegnehmen der Schätze und Wegführung der königlichen Familie und eines Theils des Volkes; und wenn wirklich, wie Calmet voraussetzt, in einem Theile der Stadt eine Feuersbrunst entstand und bald gelöscht wurde, so ist gar nicht abzusehen, warum Baruch außer der Einnahme der Stadt gerade dieses — und noch dazu in Worten wie „sie nahmen die Stadt ein und steckten sie in Brand" — erwähnt haben sollte und nicht vielmehr die bedeutenderen Ereignisse der Beraubung des Tempels und der Wegführung der königlichen Familie. — Die Annahme, daß hier von der Zerstörung der Stadt unter Sedecias die Rede sei, wird durch einige andere im Buche Baruch vorkommende Ausdrücke bestätigt. So heißt es 2, 2: „Gott brachte über uns ein Unglück, was nicht geschehn ist auf Erden, wie es geschehn ist zu Jerusalem, ... daß jeder das Fleisch seines Sohnes und seiner Tochter aß," — das paßt nicht auf die Einnahme der Stadt unter Jechonias, wohl aber auf die Zerstörung derselben unter Sedecias und die vorhergehende zweijährige Belagerung, während welcher diese furchtbare Handlung vorkam (Klagel. 4, 10). Ebenso verhält es sich mit dem Herauswerfen der Gebeine der Könige aus ihren Gräbern, welches 2, 24. erwähnt wird. Auch die Ausdrücke, in welchen von der Wegführung und Zerstreuung des Volks gesprochen wird (2, 4; 4, 10—16. 24. 37) passen mindestens besser auf die letzte Deportation, als auf die blos theilweise unter Jechonias.

Danach darf also wohl mit Bestimmtheit gesagt werden, daß sich Bar. 1, 2. auf die Eroberung Jerusalems unter Sedecias 588 bezieht, und daß demnach das Vorlesen des Buchs Baruch in das Jahr 583 fällt. Daß Baruch nach

dem Tode des Jeremias nach Babylon gekommen sei, ist, wie gesagt, nicht unwahrscheinlich. Wann Jeremias in Aegypten von seinen Landsleuten ermordet wurde, wissen wir freilich nicht, aber nach dem Benehmen des Volkes gegen ihn, wie es Jer. 43 und 44. geschildert wird, und nach dem Inhalte der dort mitgetheilten Strafreden des Propheten ist es nicht wahrscheinlich, daß es lange dauerte, bis er seinen Tod fand. Jedenfalls konnte es vor dem fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems geschehen und also Baruch damals in Babylon sein.

Die hauptsächlichste Einwendung, welche Calmet gegen die angeführte gewöhnliche Auffassung anführt, ist die, daß die Zustände und Verhältnisse in Jerusalem und Judäa, wie sie das Buch Baruch schildere, nicht auf die Zeit nach der Zerstörung der Stadt paßten. Zunächst handelt es sich dabei um die Angaben Bar. 1, 7. 10 und 14. Das Geld, welches die Exulanten zusammenlegen, wird geschickt „nach Jerusalem an Joakim, den Priester, und an die Priester und an alles Volk, welches sich bei ihm (Joakim) in Jerusalem befindet" (1, 7), um dafür Opfer darzubringen „auf dem Altare des Herrn" (1, 10); zudem soll das Buch Baruchs vorgelesen werden „im Hause des Herrn an den Festtagen" (1, 14). Also, so argumentirt Calmet, stand noch der Tempel und der Altar, es waren noch Priester und unter ihnen der Hohepriester Joakim und ein großer Theil des Volks in Jerusalem und Judäa, und man feierte noch im Tempel die Festtage, — das Alles paßt nicht auf das fünfte Jahr nach der Zerstörung Jerusalems [1]).

---

[1]) Calmet zu Bar. 1, 1. Wenn er aus 1, 15. 16. auch noch folgert, daß damals zu Jerusalem noch Könige, Priester und Pro-

Von protestantischen Kritikern werden die nämlichen Gründe gegen die Glaubwürdigkeit und Echtheit des Buchs Baruch vorgebracht; ihre Einwendungen können also hier gleich mit berücksichtigt werden.

Ueber die Zustände in Jerusalem und Judäa fünf Jahre nach der Zerstörung der Stadt und des Tempels haben wir in andern biblischen Büchern fast gar keine bestimmte Nachrichten; es fehlt uns darum an positiven Bestätigungen der Angaben Baruchs, dieselben stehen aber mit keiner sonstigen Angabe in Widerspruch und leiden an keiner inneren Unwahrscheinlichkeit. — Mit Jechonias wurde 599 der größte Theil der höhern Stände nach Babylon abgeführt (2 Kön. 24, 14 ff.), mit Sedecias 588 der größere Theil des geringern Volkes; nur ein Theil der Armen blieb im Lande (2 Kön. 25, 11. 12; Jer. 39, 9. 10). Godolias wurde als babylonischer Statthalter eingesetzt. Um ihn sammelten sich außer den Zurückgebliebenen auch wieder manche Juden, die während der vorhergehenden Belagerung in die benachbarten Gegenden geflüchtet waren (Jer. 40, 7—12). Godolias wurde ermordet, die Juden aber, die im Lande zurückgelassen waren und die sich aus den benachbarten Gegenden wieder gesammelt hatten, zogen unter Jochanan nach Aegypten. Aber wenn es Jer. 43, 5. auch heißt, „Männer, Weiber und Kinder und jede Seele" seien nach Aegypten gezogen,

---

pheten gelebt hätten, so bedarf das kaum einer Widerlegung. Wenn die Exulanten dort sagen: „Dem Herrn die Gerechtigkeit, uns aber Beschämung, ... unsern Königen, unsern Priestern, unsern Propheten und unsern Vätern," so brauchten darum diese Könige, Priester und Propheten nicht zu Jerusalem, nicht einmal mehr am Leben zu sein, wie denn unter „unsern Vätern" gewiß die verstorbenen Vorfahren gemeint sind.

so ist das doch nicht so buchstäblich zu verstehen, als wäre nun gar Niemand mehr im Lande zurückgeblieben, — Jer. 44, 12. heißt es auch, die nach Aegypten gewanderten Juden sollten dort umkommen, „vom Kleinsten bis zum Größten," und doch sollen nach V. 28 Einige von ihnen nach Judäa zurückkehren, — nach Jer. 40, 12; 41, 10. 16. scheinen es hauptsächlich nur die zu und um Maspha wohnenden Juden gewesen zu sein, welche nach Aegypten zogen; in anderen Gegenden konnten also, selbst wenn diese sämmtlich wegzogen, immer noch Bewohner zurückbleiben, deren Anzahl gewiß noch fortwährend durch einzelne Flüchtlinge aus den umliegenden Gegenden, vielleicht auch aus Aegypten vermehrt wurde. Sonst hätte ja nicht im 23. Regierungsjahre Nabuchodonosor's, also 5 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems und gerade um die Zeit der Abfassung des Buchs Baruch, Nabuzardan wieder 745 Juden nach Babylon deportiren können, wie Jer. 52, 30. berichtet wird. Man braucht nicht einmal mit Jahn (Einleitung II, 862) anzunehmen, daß diese 745 „die letzten Ueberbleibsel der Juden" waren, und daß die Exulanten in Babylon von dieser Deportation noch nichts gewußt und in dem irrigen Glauben, es seien auch jetzt noch, wie kurz vorher, Bewohner in Jerusalem, an sie Geld ꝛc. geschickt hätten. Vielmehr war auch jetzt gewiß das Land noch nicht ganz entvölkert; dazu sind die Jer. 52. und sonst angegebenen Zahlen der Deportirten zu gering, und noch zur Zeit Daniels lebte ja in Judäa der Prophet Habakuk (Dan. 14, 32. Vg.), — wie denn überhaupt eine gänzliche Entvölkerung des Landes fast undenkbar, mindestens sehr unwahrscheinlich ist [1]). — So ist es also gar nicht un-

[1]) Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael S. 218.

denkbar, daß sich auf und bei den Ruinen von Jerusalem wieder eine kleine Bevölkerung gesammelt hatte, wie Bar. 1, 7. voraussetzt, — von einem „großen Theile des Volkes," wie Calmet meint, ist keine Rede. — Und warum sollten sich darunter nicht einige Priester befunden haben? Es konnten, wenn auch bei der letzten Deportation kein einziger zurückgelassen wäre, immerhin einzelne sich durch die Flucht in die umliegenden Gegenden gerettet haben, und sie haben sich gewiß, sobald es anging, in Jerusalem wieder gesammelt.

Aber der „Hoheprieſter Joakim?" „Man weiß doch," sagt Bertholdt, „daß im fünften Jahre nach Jerusalem's Zerstörung Jozadak (Josedec) Hoherpriester war," oder Serajah (Saraias), wie Keerl will [1]). — Von einem Hohenpriester Joakim braucht man zunächst die Worte πρὸς Ἰωακεὶμ τὸν ἱερέα καὶ πρὸς τοὺς ἱερεῖς Bar. 1, 7. nicht zu verstehen; Joakim wird dadurch nur vor den übrigen Priestern als der Erste und Hervorragendste, oder wenn man will, als ihr Vorsteher ausgezeichnet. Nach 1 Paral. 5, 39. (6, 13. Vg.) folgten sich als Hoheprieſter vor dem Exil Sellum, Helcias, Azarias, Saraias. Bei der Zerstörung Jerusalem's war Saraias Hoherpriester und Sophonias zweiter Priester, beide wurden damals zu Reblatha getödtet; (Jer. 52, 24 ff.). Der Sohn des Erstern, der sein Nachfolger hätte werden sollen, Josedec wurde nach Babylon deportirt (1 Paral. 5, 41; 6, 15 Vg.). Zur Zeit der Rückkehr aus dem Exil war „Josue, der Sohn des Josedec" Hoherpriester (1 Esdr. 3, 2). Ein Joakim erscheint bei Josephus (Ant. 11, 5, 1) erst später, zur Zeit des Esdras, als Hoherpriester. Im Buche Judith wird allerdings auch

[1]) Bertholdt, Einleitung IV, 1747; Keerl, die Apokryphen S. 68.

ein Hoherpriester Eliakim oder Joakim genannt; aber darauf beruft sich Calmet mit Unrecht, denn zwischen der Zeit des Manasses, in welche die Geschichte der Judith aller Wahrscheinlichkeit nach fällt, und der Zerstörung Jerusalem's liegen viele Jahre. Fünf Jahre nach der Zerstörung Jerusalem's war also dort weder Saraias Hoherpriester, wie Keerl behauptet, denn dieser lebte gar nicht mehr, noch Josedec, wie Bertholdt will, denn dieser war in Babylon. Es steht also nichts im Wege, daß damals in Jerusalem Joakim ὁ ἱερεύς, der Erste unter den dort befindlichen Priestern, wenn man will „Hoherpriester", oder, was nach den damaligen Verhältnissen wohl eine passendere Bezeichnung ist, Stellvertreter des exilirten Hohenpriester Josedec war. Die Bezeichnung „Joakim, der Sohn des Helcias, des Sohnes Sellums" Bar. 1, 7. scheint anzuzeigen, daß er aus hohenpriesterlichem Geschlechte war (vgl. 1 Paral. 5, 39); er konnte ein Enkel oder Urenkel des Helcias, also ein Bruder oder Oheim des Josedec sein.

Aber die Juden sollen ja zu Jerusalem opfern „auf dem Altare des Herrn" (Bar. 1, 10) und das Buch Baruch's vorlesen „im Hause des Herrn an den Festtagen" (Bar. 1, 14): also, so folgert Calmet, bestand noch der Tempel sammt Opfern und Festen. Die Folgerung ist unrichtig. Denn daß man auch nach der Zerstörung der Stadt und des Tempels noch Opfer „auf dem Altare des Herrn" darbrachte, ist mindestens nicht unmöglich: daß bei der Zerstörung des Tempels auch der Altar mit zerstört wurde, ist allerdings wohl nicht zu bezweifeln, wenn es auch nirgend gemeldet wird; aber konnte man nicht auf den Ruinen des Tempels einen Altar bauen und den Opfer-Cultus, sobald und soweit es die Umstände gestatteten, fortsetzen? Ebensowenig

ist es unmöglich oder auch nur unwahrscheinlich, daß man nach der Zerstörung des Tempels sich noch an dem Orte, wo er gestanden, an Festtagen versammelte und dann dieses von den Exulanten übersandte Buch vorlesen konnte. Daß dieses „im Hause des Herrn" geschehen sollte, ist allerdings ein ungenauer Ausdruck, da der Tempel selbst nicht mehr stand; aber der Ausdruck ist doch erklärlich und jedes Bedenken muß schwinden, da es Jer. 41, 5. heißt, es seien nach der Zerstörung des Tempels 80 Männer aus Sichem, Silo und Samaria gekommen und hätten Opfer und Weihrauch gebracht, „um sie im Hause des Herrn zu opfern." Wir haben hier also einen ausdrücklichen Beweis dafür, daß man auch nach der Zerstörung des Tempels auf der Stelle desselben noch opferte und dieses „Opfern im Hause des Herrn" nannte [1]). Ebenso heißt es 1. Esdr. 2, 68.: „Und von den Fürsten der Väter wurde freiwillig, als sie zum Tempel des Herrn kamen, welcher in Jerusalem ist, beigetragen zum Hause Gottes, um es zu bauen an seiner Stätte"; danach wird 3, 2. 3. erzählt, wie der Altar auf seiner Stätte errichtet wird und die gesetzlichen Opfer dargebracht werden, und V. 6 beigefügt: „zum Tempel des Herrn aber war noch nicht Grund gelegt." — So kann also auch Bar. 2, 16. Gott angerufen werden, „von seinem heiligen Hause" herabzusehen, wenn man darunter nicht den Himmel verstehen will.

Es ergibt sich also aus diesen Stellen des Buchs Baruch, daß sich um diese Zeit zu Jerusalem eine kleine jüdische Gemeinde gesammelt und den Cultus, so gut es anging, wieder organisirt hatte. Die Babylonier hatten keine Veranlassung, dagegen einzuschreiten, da ihnen von einer so unbedeutenden

[1]) Vgl. Cornelius a Lapide zu d. St.

Bevölkerung keine Gefahr drohte, zumal dieselbe durch die in diese Zeit fallende letzte Deportation einiger Hundert durch Nabuzardan noch verringert wurde. Sie benahmen sich sogar wohlwollend gegen diese letzten Reste des jüdischen Volkes; denn aus Bar. 1, 8. 9. sehen wir, daß Tempel-Gefäße nach Jerusalem zurückgeschickt wurden. Es waren dieses, wie ausdrücklich bemerkt wird, die silbernen Gefäße, welche König Sedecias nach der Wegführung des Jechonias hatte machen lassen. Mit Jechonias wurden nämlich 599 die von Salomo herrührenden goldenen Tempel-Gefäße nach Babylon gebracht (2 Kön. 24, 13). Es wird nun zwar in den Büchern der Könige und der Paralipomena, deren Bericht über die Regierung des Sedecias überhaupt sehr dürftig ist, nicht ausdrücklich erzählt, ist aber an sich schon ganz wahrscheinlich, daß Sedecias, der Nachfolger des Jechonias, jene goldenen Gefäße, mindestens die beim Tempeldienste unentbehrlichen, durch neue, wohlfeilere silberne ersetzen ließ, wie Roboam die von Sesak weggenommenen goldenen Schilde durch eherne ersetzte (2 Paral. 12, 9. 10). Diese neuen silbernen Gefäße wurden dann mit den andern, 599 zurückgelassenen nach der Zerstörung Jerusalem's 588 nach Babylon gebracht (2 Kön. 25, 13 ff.), und sie wurden, wie wir bei Baruch erfahren, jetzt zurückgegeben, — mögen sie nun von den Exulanten eingelöst [1]) oder von Nabuchodonosor aus Mitleid gegen die reumüthigen Juden diesen zurückgegeben sein [2]), — während die übrigen silbernen und die goldenen Gefäße bis auf Cyrus in Babylon blieben (1 Esdr. 1, 7). — Bei der Rückkehr der Exulanten unter Esdras wird freilich diese jüdische Ge-

---

[1]) Jahn, Einl. II, 865.
[2]) Scholz, Einl. III, 646.

meinde zu Jerusalem nicht erwähnt; sie scheint sich also während des Exils allmälig aufgelöst, vielleicht mit den Samaritanern vermischt zu haben.

§ 4.
Fortsetzung.

So wenig stichhaltig aber diese Gründe sind, welche von Calmet gegen die Annahme vorgebracht werden, daß das Buch Baruch erst 5 Jahre nach der Zerstörung Jerusalem's in Babylon vorgelesen sei, so große Bedenken erheben sich gegen Calmet's eigene Hypothese. Er sagt: „Im vierten Jahre des Sedecias (595) wurde Baruch mit seinem Bruder Saraias (Jer. 51, 59) nach Babylon geschickt, um Nabuchodonosor um die Rückgabe der von ihm nach der Einnahme Jerusalem's unter Jechonias (599) weggenommenen heiligen Gefäße zu bitten. Baruch überbrachte damals den Jer. 50. und 51. mitgetheilten Brief des Jeremias und las denselben den Exulanten vor. Dieser Brief machte einen tiefen Eindruck auf dieselben und sie sandten nun durch Baruch ihren Brüdern zu Jerusalem eine Summe Geldes für Opfer und das Buch Baruch zum Vorlesen" [1]). — Aber das Alles sind nur Vermuthungen und zum größten Theil ganz unbegründete und unhaltbare Vermuthungen.

Ueber die Reise des Saraias nach Babylon wird Jer. 51, 59. nur erzählt: Saraias, der Sohn des Nerias und Enkel des Maasias, also wohl der Bruder des Baruch, sei mit dem Könige Sedecias oder im Auftrage desselben [2]) in

---

[1]) Calmet, Proleg. in Baruch.

[2]) Im Hebräischen heißt es: בְּלֶכְתּוֹ אֶת־צִדְקִיָּהוּ בָּבֶל Die Vulg. übersetzt: cum pergeret cum Sedecia in Babylonem, die Sept. und

dessen viertem Regierungsjahre, also 4 Jahre nach der Eroberung Jerusalems unter Jechonias, nach Babylon gereist und Jeremias habe ihm seine Jer. 50. und 51. mitgetheilte Weissagung gegen Babylon mitgegeben. Calmet vermuthet nun, Baruch habe seinen Bruder auf dieser Reise begleitet und dieselbe habe die Zurückforderung jener heiligen Gefäße zum Zweck gehabt; Baruch ferner habe die Weissagung, von welcher es Jer. 51, 60. heißt, Jeremias habe sie dem Saraias nach Babylon mitgegeben, den Exulanten vorgelesen, sodaß also Baruch in dieser Hinsicht als die Haupt-Person der Gesandtschaft erscheint. Aber Jer. 51, 59 ff. wird auch nicht mit einer Silbe angedeutet, daß Baruch mit Saraias nach Babylon gegangen sei, und wenn Calmet (im Commentar zu d. St.) zur Erklärung dieses Nicht-Erwähnens des Baruch sagt, derselbe sei vielleicht erst später, als Jeremias schon dem Saraias seine Aufträge gegeben hatte, bestimmt worden, die Reise mitzumachen und könne andere Aufträge von dem Propheten erhalten haben, so ist mit dieser Möglichkeit wenig gewonnen, zumal im Buch Baruch ebensowenig gesagt wird, daß Baruch in Begleitung seines Bruders Saraias (und des Königs Sedecias) nach Babylon gekommen sei. Für die Vermuthung, daß Baruch damals mit Saraias nach Babylon gereist sei, hat man also nicht den mindesten Anhaltspunkt.

---

der Chald.: „da er von, im Auftrage des Sedecias (παρὰ Σεδεκίου, also nicht als Begleiter desselben) nach Babylon ging." Calmet bemerkt, אֵת stehe hier, wie oft, z. B. Gen. 4, 1., 49, 25. für בְּאֵת, was allerdings möglich ist. Ich halte die Uebersetzung der Vulg. für richtiger, aber auch durch die andere Erklärung gewinnt Calmet für seine Argumentation nicht viel.

Ebenso willkürlich ist die Vermuthung Calmet's über den Zweck dieser Reise des Saraias. Wenn er mit Sedecias reiste, wie die Vulgata und viele Ausleger die Worte Jer. 51, 59. erklären, so ist höchst wahrscheinlich, daß Sedecias nur um seine Unterwürfigkeit zu beweisen, an den babylonischen Hof ging und den Saraias als einen seiner Hofbeamten mitnahm. Aber wenn wir auch mit Calmet annehmen wollten, daß Saraias im Auftrage des Sedecias nach Babylon ging, so könnte er ebensogut zu einem andern Zwecke, z. B. zur Bezahlung des Tributs oder dergleichen dorthin geschickt sein, als zur Zurückforderung der Tempel-Gefäße. Es ist sogar höchst unwahrscheinlich, daß letzteres der Zweck der Reise war. In demselben Jahre, im vierten Regierungsjahre des Sedecias, trat nämlich, wie Jer. 28. berichtet wird, der falsche Prophet Hananias auf und sagte: „Noch zwei Jahre, spricht der Herr, und ich werde zurückbringen lassen an diesen Ort alle Gefäße des Hauses des Herrn, welche Nabuchodonosor von hier hat nach Babylon bringen lassen, und den Jechonias und alle Deportirten werde ich zurückführen." Jeremias tritt dieser Weissagung entschieden entgegen und sagt auch im vorhergehenden Capitel 27, 16: „Höret nicht auf die Worte eurer Propheten, die euch weissagen: siehe, die Gefäße des Herrn werden aus Babylon nun bald zurückkommen; denn sie weissagen euch Lüge . . . (V. 21:) Denn dies spricht der Herr über die Gefäße, welche (bei der Plünderung unter Jechonias) zurückgeblieben sind im Hause Gottes und im Hause des Königs; sie werden nach Babylon gebracht werden und dort sein bis zum Tage seiner Heimsuchung, spricht der Herr, und ich werde sie herbringen und an ihren Ort zurückbringen lassen." — Diese Weissagung des Hananias und die widersprechende

des Jeremias und die Reise des Saraias fallen also in dasselbe Jahr, das vierte des Sedecias. Wenn nun die Weissagung des Hananias der Reise vorherging, und Sedecias so verblendet war, trotz des entschiedenen Widerspruchs des Jeremias den Saraias zu dem von Calmet vermutheten Zweck der Rückforderung der heiligen Gefäße nach Babylon zu schicken: ist es denkbar, daß Baruch, der Freund des Jeremias, den Saraias auf einer solchen Reise begleitete und daß der Prophet einer solchen Gesandtschaft so bedeutungsvolle Aufträge mitgab, wie Jer. 51, 59. erwähnt werden? Gewiß nicht. Die Abreise des Saraias müßte also der Weissagung des Hananias vorhergehen und Hananias dieselbe während der Abwesenheit der Gesandtschaft vorgetragen haben; aber warum sagte er denn, die Gefäße würden *nach zwei Jahren* zurückgebracht werden, warum nicht „gleich" oder wenigstens „binnen zwei Jahren"? Abgesehen davon, daß es auch dann noch ganz unerklärlich bleibt, wie Jeremias einer Gesandtschaft Aufträge mitgab, deren Zweck er für verwerflich hielt. Calmet fühlt diese Schwierigkeit selbst, und um sie zu heben, *vermuthet* er, der Zeitpunkt der Weissagung Jer. 28. sei falsch angegeben, sie falle nicht in das vierte, sondern in ein früheres Regierungsjahr des Sedecias [1]). Aber mit dieser übrigens durchaus willkürlichen Vermuthung wird nur so viel geholfen, daß dann allerdings erklärlich wird, warum Hananias nicht einen kürzeren Zeitpunkt ansetzte, als zwei Jahre: alle andern Schwierigkeiten bleiben. — Ferner: wenn Saraias und Baruch im fünften Jahre des Sedecias die silbernen Gefäße, die Bar. 1, 8. erwähnt werden, zurückbrachten, wird dann nicht die Weissagung des

[1]) Calmet zu Jer. 28, 1.

Jeremias Lügen gestraft und die des Hananias, welcher Jeremias entgegentrat, erfüllt? Calmet [1]) antwortet: Nein; was die falschen Propheten, gegen die Jeremias eifert, verhießen, ging wirklich nicht in Erfüllung; denn die Gefäße kamen erst im fünften Jahre des Sedecias zurück, also nicht schon zwei Jahre nach jener Weissagung des Hananias, — wobei aber wieder vorausgesetzt ist, daß diese nicht, wie Jer. 28, 1. angegeben wird, in das vierte Jahr des Sedecias, sondern früher fällt, — und Nabuchodonosor schickte sie auch nicht aus eigenem Antriebe zurück, sondern erst auf die Bitte des Sedecias; auch kamen endlich, wie wir aus Bar. 1, 8. sehen, nur die silbernen Gefäße zurück, welche Sedecias hatte machen lassen, nicht die unter Jechonias weggenommenen. Aber daß Nabuchodonosor die Gefäße aus eigenem Antriebe zurückschicken würde, hatte Hananias gar nicht gesagt und Jeremias auch nicht blos geleugnet, daß sie von ihm freiwillig, sondern daß sie überhaupt jetzt würden zurückgeschickt werden. Daß nur die von Sedecias angeschafften silbernen Gefäße zurückgebracht wurden, ist richtig; aber wann waren denn diese nach Babylon gekommen? Von einer Wegführung derselben vor dem fünften Jahre des Sedecias, wo sie schon zurückgekommen sein sollen, ist nirgend die Rede. Auch dieser Schwierigkeit sucht Calmet [2]) durch eine Aenderung des Textes zu entgehen: er streicht Bar. 1, 8. in den Worten, *σκεύη ἀργυρᾶ, ἃ ἐποίησε Σεδεκίας* das *ἃ* und übersetzt den ganzen Vers: „als er die Tempel-Gefäße erhielt, um sie zurückzubringen, — Sedecias hätte nämlich nach der Wegführung des Jechonias silberne Gefäße machen lassen." Es wären

---

[1]) Zu Jer. 27, 16.
[2]) Zu Bar. 1, 8.

also die unter Jechonias weggenommenen goldenen Gefäße damals zurückgebracht, und die Worte σκεύη ἀργυρᾶ ἐποίησε κτλ. wäre eine Zwischenbemerkung des Baruch, welche sehr ungeschickt das Zurückfordern dieser Gefäße motiviren würde: „sie forderten die alten Gefäße zurück, denn die von Sedecias angefertigten waren nur silbern.“ Aber die goldenen Gefäße kamen ja erst unter Cyrus zurück und nicht jetzt, und Jer. 27. und 28. ist ausdrücklich vorhergesagt, sie würden nicht so bald zurückgebracht werden; in seiner Erklärung dieser Stellen hatte sich auch Calmet, wie wir eben gesehen, selbst auf die gewöhnliche Lesart der Stelle Bar. 1, 8. berufen. — Es handelt sich also Bar. 1, 8. jedenfalls um die silbernen Gefäße, die Sedecias nach der Wegführung des Jechonias hatte machen lassen, die 588 nach Babylon gebracht und 583 von dort zurückgeschickt wurden. Mit der Erklärung des Jeremias gegen die Weissagung des Hananias steht die Zurückbringung dieser ohne Zweifel wenig zahlreichen und wenig kostbaren Gefäße, die Sedecias nur subsidiarisch hatte machen lassen, nicht in Widerspruch [1]).

---

[1]) Keerl ereifert sich ganz ohne Grund, wenn er in seiner Schrift („die Apokryphen des A. T.“) S. 69 den Baruch mit Berufung auf Jer. 27, 16. und C. 28 jenen falschen Propheten gleichstellt, „wider welche Jeremias gerade stets zu Felde lag.“ Jene falschen Propheten sprachen, wie gesagt, gar nicht von den silbernen Gefäßen des Sedecias, — aus dem einfachen Grunde, weil dieselben damals noch gar nicht in Babylon waren, sondern erst nach der Zerstörung Jerusalem's dorthin gebracht wurden, — sondern von den goldenen Gefäßen, die Nabuchodonosor schon 599 weggenommen hatte, und die wirklich erst von Cyrus zurückgegeben wurden; auf diese können sich also auch nur die Worte des Jeremias gegen die falschen Propheten beziehen. Vielleicht gab gerade der Umstand, daß Sedecias in der Ueberzeugung, daß jene goldenen Gefäße noch lange nicht wieder zurückgebracht werden dürften, neue silberne machen ließ, den falschen Propheten Anlaß zu ihrer Prophezeiung.

So kann also Calmet seine Ansicht nur durchführen, indem er Vermuthungen auf Vermuthungen stützt, von denen die eine noch unwahrscheinlicher und willkürlicher ist, als die andere [1]). Es darf demnach als feststehend angenommen werden, daß jene Reise des Saraias nach Babylon im vierten Jahre des Sedecias mit der Bar. 1, 1 ff. erwähnten Anwesenheit Baruchs in Babylon nichts zu schaffen hat, daß Saraias gar nicht zu dem Zwecke nach Babylon geschickt war, um die Tempel-Gefäße zurückzufordern, daß ihn Baruch gar nicht begleitete [2]), und endlich, daß Calmet nichts Stichhaltiges gegen die oben begründete Annahme vorbringt, daß Bar. 1, 2. von der Zerstörung Jerusalem's unter Sedecias 588 zu verstehen sei und daß Baruch sein Buch im Jahr 583 vorgelesen habe.

§ 5.

Fortsetzung.

Es ist nun noch eine Bemerkung von Maldonat zu Gunsten der von ihm und Calmet vertretenen Hypothese zu erwähnen. Er sagt in seiner Erklärung des Buchs Baruch:

---

[1]) Vgl. die Einleitung der Bible de Vence zum Baruch in Migne's Cursus completus S. Scripturae.

[2]) Es ergibt sich aus dem Gesagten auch, wie willkürlich die Vermuthung Fritzsche's (Exeget. Hdb. zu den Apokr. I, 170.) ist, daß man mit Rücksicht auf Jer. 51, 59. eine Reise des Baruch nach Babylon fingirt habe. Hätte der Verfasser des Buchs Baruch wirklich mit Rücksicht auf die Jer. 51, 59. erwähnte Reise des Saraias eine Reise des Baruch nach Babylon fingirt, so würde er wohl, um seine Fiction glaubwürdiger zu machen, den Saraias erwähnt und gewiß nicht in solchen Ausdrücken gesprochen haben, daß wir, wie § 3. nachgewiesen ist, nicht an eine Reise Baruch's zu jener Zeit, sondern an eine 11 Jahre spätere Anwesenheit Baruch's in Babylon zu denken genöthigt sind.

594 war nur König Jechonias in Babylon, der nach [Bar. 1, 3. der Vorlesung des Buchs beiwohnte; im J. 583 aber war auch König Sedecias schon nach Babylon abgeführt, warum wird nun, wenn das Buch erst in diesem Jahre vorgelesen wurde, nicht auch er unter den Zuhörern genannt? — Aber konnte nicht Sedecias, der allerdings 588 geblendet und in Ketten nach Babylon abgeführt wurde, im J. 583 schon gestorben sein? Wie lange er noch im Kerker gelebt habe, wird nirgend angegeben. Und wenn er noch lebte, so war ohne Zweifel die Haft des Jechonias, der sich freiwillig dem Nabuchodonosor unterworfen hatte, milder, als die des Sedecias, der nach einem zweijährigen Widerstande in seine Hände fiel. Von Anfang an wurde jener milder behandelt, er wurde blos mit seiner Familie und seinen Hofbeamten nach Babylon geführt; Sedecias aber, der von Nabuchodonosor zum Könige eingesetzt war und sich doch gegen ihn empört und Jerusalem fast zwei Jahre gegen das babylonische Heer behauptet hatte, mußte erst seine Söhne vor seinen Augen ermorden sehen, und wurde dann geblendet und in Ketten nach Babylon gebracht. Wenn die Juden sich also bei Jechonias versammeln oder er an einer Versammlung derselben theilnehmen konnte, so folgt daraus noch nicht, daß auch Sedecias so viel Freiheit genoß. Zudem stand Jechonias ohne Zweifel bei den Juden in größerem Ansehen, als Sedecias: jener war König nach dem Erbrechte, dieser durch die Einsetzung des Siegers Nabuchodonosor gewesen. Daraus, daß Sedecias im Buch Baruch nicht erwähnt wird, folgt also auf keinen Fall, daß das Buch vor seiner Wegführung nach Babylon vorgelesen ist [1].

[1] Bible de Vence l. c. — Goldhagen, Introductio in s. script. V. T. II, 443.

Was Bar. 1, 3. 4. über die Vorlesung des Buchs Baruch berichtet wird, hat auch zu einer Einwendung gegen die Glaubwürdigkeit und Echtheit dieser Schrift Anlaß gegeben, die bei den protestantischen Kritikern ganz traditionell geworden ist, und hier nebenbei erwähnt werden mag. „Nach 1, 3. wohnte König Jechonias dem Vorlesen bei; aber dieser war noch gefangen (2 Kön. 25, 27); überhaupt würde die Versammlung des gesammten Volks (1, 3, 4) wenigstens an einer Uebertreibung leiden." So sagen noch die neuesten Gegner des Buchs Baruch, Fritzsche (a. a. O. S. 170) und Keerl (a. a. O. S. 68); beide sprechen Bertholdt (Einl. IV, 1746) nach, dessen Einwendungen schon von Welte (Einl. S. 149) treffend widerlegt sind: „Es ist schon oft [1]) bemerkt worden, daß man sich die Gefangenschaft des Jechonias, der sich dem Sieger freiwillig unterworfen hatte, nicht sonderlich strenge denken dürfe, zumal nachdem dieselbe bereits viele Jahre gedauert hatte. Die Gefängnisse im alten Morgenlande waren überhaupt nicht strenge und der Besuch der Gefangenen selbst von zahlreichen Bekannten wurde leicht gestattet [2]), sodaß auch eine Versammlung jüdischer Exulanten bei dem gefangenen Jechonias nicht einmal etwas Unwahrscheinliches hat, geschweige denn als eine Unmöglichkeit betrachtet werden müßte." — Von einer „Versammlung des gesammten Volkes" ist übrigens Bar. 1, 3. 4. gar nicht die Rede: V. 3 heißt es ausdrücklich, Baruch habe sein Buch vorgelesen dem Jechonias und allen Israeliten, die gekommen seien, die Vorlesung anzuhören (*ἐν ὠσὶ παντὸς τοῦ λαοῦ τῶν ἐρχομένων πρὸς τὴν βίβλον*); V. 4 wird

[1]) Tirinus und Calmet zu Bar. 1, 3.

[2]) Rosenmüller, das Alte und Neue Morgenland, 4, 288.; 5, 101.

dann noch hinzugefügt, die Versammlung habe aus Angehörigen aller Stände bestanden, aus Mitgliedern der königlichen Familie, Aeltesten und Groß und Klein von allen Israeliten, die am Flusse Sud wohnten. Eine Uebertreibung ist es also nur, wenn man „alle in Babylon befindlichen jüdischen Exulanten" sich versammeln läßt und sich dann trotz der friedlichen und loyalen Tendenz der Versammlung (s. Bar. 1, 11), wie Bertholdt, wundert, daß die Polizei nicht eingeschritten sei.

§ 6.

Fortsetzung.

Eine ganz neue Hypothese über die Zeit und Veranlassung der Abfassung des Buchs Baruch hat Haneberg in seiner Geschichte der biblischen Offenbarung [1]) aufgestellt. Er theilt die Ansicht Calmets, daß Baruch im vierten Jahre des Sedecias mit Saraias nach Babylon gekommen, und daß dieser Besuch Baruchs die Veranlassung zu einem Briefe der babylonischen Exulanten an die Juden in der Heimath geworden sei. Baruch habe, sagt er weiter, das von ihm abgefaßte Schreiben der ganzen Gemeinde vorgelesen, um es in Wahrheit in ihrem Namen nach Jerusalem schicken zu können. Im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalem's sei aber Baruch wieder in Babylon gewesen und damals habe er dieses sein vor 14 Jahren abgefaßtes Schreiben mit einem etwas später von Jeremias an die für das babylonische Exil bestimmten Juden (dem Briefe des Jeremias, welcher in der Vulgata das 6. Capitel des Buchs Baruch bildet) in

[1]) Zweite Auflage S. 362 ff.

die Form gebracht, in welcher wir es jetzt haben. „Es waren unterdessen Manche von jenen Israeliten, an die dasselbe ursprünglich von Babylon aus adressirt worden war, ebenfalls ins Exil gekommen, es mußte den frühern, wie den spätern Exulanten eine schöne und heilsame Erinnerung werden. Da an die letzten Exulanten, die erst bei der Zerstörung der heiligen Stadt aus Palästina fortzogen, der Prophet Jeremias schriftliche Erinnerungen gegeben hatte, worin er sie vorzüglich vor dem Götzendienste Babylon's warnt, so bot sich eine Gelegenheit dar, ein vollkommenes Wanderbüchlein für das Exil zu bilden. Dieses warnende Schreiben des Jeremias wurde mit der Epistel der babylonischen Israeliten an die palästinensischen vereinigt (es bildet das letzte, 6. Capitel) und von Baruch bevorwortet. So ist das Büchlein Baruch entstanden [1] .... Der 1, 10 ff. stehende Brief der babylonischen Exulanten ist *vor*, der Brief des Propheten Jeremias Cap. 6 *bei*, und der Eingang, sowie mehrere Betrachtungen, die dem Briefe der Exulanten angehängt sind (vielleicht von 2, 24. an), *nach* der Zerstörung Jerusalem's geschrieben" [2]. — So glaubt Haneberg die Schwierigkeit zu heben, daß „einerseits nach 1, 10. 14. der Tempel zu Jerusalem noch stehe, andererseits im Eingange Jerusalem als bereits vor 4 Jahren zerstört betrachtet werde und die 2, 24. 5, 9. folgenden Reflexionen Jerusalem ebenfalls zerstört sein lassen."

Ich glaube oben zur Genüge nachgewiesen zu haben, daß Bar. 1, 10. 14. keineswegs zu der Annahme nöthigen, daß der Tempel noch gestanden habe und damit fällt jeder

---

[1] S. 364.
[2] S. 36 ***).

Grund weg, zu einer so künstlichen, wenn auch geistreichen Hypothese seine Zuflucht zu nehmen. Der Brief des Jeremias steht mit dem Buch Baruch in gar keiner Verbindung; die Vulgata zählt ihn allerdings als 6. Capitel des Buchs Baruch; aber die **LXX** zählen ihn nicht zum Buch Baruch, in einigen Handschriften wird er vor das Buch Baruch gesetzt, in andern stehen, wie in den Ausgaben der **LXX**, die Klagelieder zwischen dem Buch Baruch und dem Briefe Jeremias; auch die ältesten Kirchenschriftsteller betrachten ihn nicht als Theil des Buchs Baruch. Endlich — und das scheint mir entscheidend zu sein — wird in der Einleitung (Bar. 1, 1 ff.) nichts davon gesagt, daß das Buch aus diesen verschiedenen Theilen bestehe; vielmehr ist dieselbe so gehalten, daß auf den Brief Jeremias darin gar keine Rücksicht genommen ist und daß sie offenbar das eigentliche Buch Baruch als Ein Ganzes darbietet. Wenn es Bar. 1, 1. 3. heißt: „Dieses ist das Buch, welches Baruch geschrieben und vorgelesen hat," so ist es mindestens sehr schwer anzunehmen, daß das, was 2, 24 ff. mitgetheilt wird, ohne daß irgendwie angedeutet wird, daß etwas Neues beginne, nicht mehr zu diesem von Baruch vorgelesenen Buche gehöre. Zudem heißt es 1, 1. 2: „Dieses ist das Buch, welches Baruch geschrieben hat in Babylon im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalem's" dann V. 3: „und Baruch las dieses Buch vor", — wo doch offenbar V. 1. und 2. und V. 3. das nämliche Buch gemeint ist. — Ein weiterer Grund gegen Hanebergs Hypothese wird sich später ergeben.

Folgendes ist also nach den Erörterungen der letzten Paragraphen die wahrscheinlichste Combination der Thatsachen, welche im Buch Baruch theils mitgetheilt, theils vorausgesetzt werden:

Im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalem's, im J. 583 war Baruch in Babylon und las sein Buch dem Jechonias und einer Versammlung von jüdischen Exulanten vor. Diese Versammlung veranstaltete eine Collecte und sandte deren Ertrag nach Jerusalem. In dem beigefügten Begleitschreiben wurde den Juden zu Jerusalem aufgetragen, Opfer für Nabuchodonosor und die Exulanten darzubringen und das ihnen übersandte Buch des Baruch an Festtagen vorzulesen. Baruch selbst war der Ueberbringer; er ging nämlich nach Jerusalem zurück, um einen Theil der heiligen Gefäße, die bei der Zerstörung des Tempels aus demselben geraubt waren, dorthin zurückzubringen [1]). Es waren dies die silbernen Gefäße, welche Sedecias hatte machen lassen, nachdem Nabuchodonosor bei der Einnahme der Stadt unter Jechonias 599 die ursprünglichen goldenen weggenommen hatte.

Dabei steht der Annahme nichts im Wege, daß Baruch selbst diese kurze geschichtliche Einleitung zu seiner Schrift verfaßt hat, wiewohl es auch möglich wäre, daß ein Anderer dieselbe später beigefügt hätte.

§ 7.

Fortsetzung.

Eine ganz abweichende Hypothese hat ein verdienter italienischer Gelehrter, A. Vincenzi [2]) aufgestellt. Er meint, das letzte (52.) Capitel des Jeremias, welches nicht zu den

---

[1]) Bei *ἐν τῷ λαβεῖν αὐτόν* Bar. 1, 8. ist nämlich mit *αὐτόν* wohl Baruch, nicht Joakim gemeint. S. d. Erkl. zu d. St.

[2]) In dem § 1. mehrfach citirten Werke Sessio 4. Conc. Trid. vindicata III, 84 ff.

Weissagungen des Propheten gehört, sondern aus den Büchern der Könige entnommen ist, sei nur um des darauf folgenden und mit demselben enge zu verbindenden Buchs Baruch willen dorthin gesetzt. Viele Väter, bemerkt er weiter, betrachten Jeremias und Baruch als Ein Buch, und in einigen alten lateinischen Handschriften, die Sabatier erwähnt, steht das „Incipit liber Baruch“ vor Jer. 52, 12. Wenn es also Bar. 1, 3. heißt, Baruch habe sein Buch dem Jechonias vorgelesen, so sei dieses erst nach der in den letzten Versen von Jer. 52. erzählten Freilassung dieses Königs durch Evilmerodach geschehen, also später als 583. Evilmerodach aber, nimmt Vincenzi weiter an, habe während der Zeit regiert, die Nabuchodonosor (nach Dan. 4) regierungsunfähig war, und die Vorlesung des Buchs Baruch falle in die zweite Regierungs-Periode des Nabuchodonosor; darum werde auch Bar. 1, 12. nicht Evilmerodach, sondern Baltassar als Thronfolger genannt. — Eine Prüfung dieser letztern Angaben würde hier zu weit führen, da die Geschichte Nabuchodonosors und seiner Nachfolger sehr dunkel ist; jedenfalls lassen sich alle Angaben Baruchs auch ohne diese Hypothese genügend erklären. Mit Rücksicht auf diese Conjecturen versteht nun Vincenzi unter dem Bar. 1, 1. erwähnten Buche nicht das Buch Baruch, sondern die vorhergehenden von Baruch aufgeschriebenen und gesammelten Weissagungen des Jeremias; diese habe Baruch im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalem's aufgeschrieben (Bar. 1, 1. 2.), dem Jechonias aber erst viel später, nach seiner Freilassung durch Evilmerodach, vorgelesen (Bar. 1, 3). Den Worten Bar. 1, 1—3. muß aber augenscheinlich Gewalt angethan werden, um diesen Sinn herauszubringen, daß *οὗτοι οἱ λόγοι κτλ.* V. 1. nicht das folgende Buch Baruch, sondern das vorhergehende Buch

Jeremias bezeichnet, und daß für das Vorlesen und das Abfassen des Buchs (V. 2. und 3) eine so weit verschiedene Zeit angesetzt wird. Daß die Anwesenheit des Jechonias nicht, wie Vincenzi anzunehmen glaubt, dazu nöthigt, die Vorlesung erst nach seiner Freilassung anzusetzen, ist schon § 5 nachgewiesen und damit fällt der einzige Grund von einiger Bedeutung, den Vincenzi für diese sonderbare Hypothese vorbringt. Er führt zwar auch noch Bar. 3, 10. an: ἐπαλαιώθης ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ, und meint, wenn von dem Volke gesagt werde, es sei „gealtert im fremden Lande," so müsse das Exil schon länger als 5 Jahre gedauert haben [1]). Allein παλαιοῦσθαι weist keineswegs auf eine lange Dauer, sondern, wie schon der Zusatz προσελογίσθης μετὰ τῶν εἰς ᾅδου deutlich zeigt, nur auf die Wirkungen des Exils hin, durch welches das Volk seine Kraft und Blüthe verloren hatte und schwach und ohnmächtig geworden war (s. d. Exkl. z. d. St.).

Eine gleich sonderbare Vermuthung findet sich bei mehrern ältern Erklärern. Sie meinen nämlich, der eigentliche Verfasser unseres Buchs sei Jeremias, Baruch sei auch hier, wie bei den Weissagungen dieses Propheten nur der Schreiber: Jeremias habe ihm den Inhalt des Buchs zum Besten der babylonischen Exulanten mitgetheilt und er habe diese Mittheilungen nach dem Tode des Propheten aufgeschrieben (ἔγραψε Bar. 1, 1) [2]). Darum heiße es im Anfange des Buchs auch nicht: Visio oder Verba Baruch, sondern nur verba

---

[1]) Dies bemerkt auch Fritzsche (Exeg. Hdb. I, 169), um zu beweisen, daß die ganze zweite Hälfte des Buchs Baruch nicht in das fünfte Jahr des Exils passe.

[2]) S. z. B. Cornelius a Lap. in der Einl. z. Bar.

libri, quae scripsit Bar., und darum werde von den Vätern das Buch in der Regel unter dem Namen des Jeremias citirt. Es braucht kaum erinnert zu werden, wie gezwungen diese Auffassung des V. 1. ist und wie wenig diese Hypothese zu dem zunächstliegenden Sinne der Einleitung des Buchs Baruch paßt. Wenn die Väter das Buch Baruch unter dem Namen des Jeremias citiren, — das ist offenbar der Hauptpunkt, welcher jene sonst ganz willkürliche Hypothese veranlaßt hat, — so hat das seinen Grund in der Stellung des Buchs als Anhang zum Jeremias, und sie wollen damit gewiß nicht Baruch die Autorschaft desselben absprechen; — nur Augustinus spricht einmal unbestimmt die Vermuthung aus, das Buch sei von Jeremias verfaßt (s. § 1). — Aus dem Gesagten folgt denn auch, daß die von Estius aufgeworfene Frage: utrum Baruch fuerit propheta? unbedenklich zu bejahen und daß anzunehmen ist, daß Baruch wenigstens bei seiner Anwesenheit in Babylon, wahrscheinlich nach dem Tode des Jeremias, das donum prophetiae erhalten. Wenn er weder unter den 4 großen noch unter den 12 kleinen Propheten genannt wird, so erklärt sich das wieder ganz einfach aus der Stellung seines Buchs als Anhang zum Jeremias, und daß es in seinem Buche nie heißt: Verbum Domini quod factum est ad Baruch und haec dicit Dominus, — thut seinem prophetischen Charakter natürlich keinen Eintrag [1]).

---

[1]) G. Estii Annot. in praec. ac diffic. s. scr. loca, zu Bar. 1, 1.: Quaeritur utrum Baruch fuerit propheta. Neque enim inter prophetas numeratur, nec majores nec minores; neque prophetam eum usquam vocat scriptura, sed scribam solummodo; neque scribitur usquam: „Verbum Dni quod factum est ad Baruch,“

§ 8.

Inhalt und Eintheilung.

Man ist darüber uneinig, wo die Einleitung zum Buche Baruch aufhört und das eigentliche Buch selbst beginnt. Nach Einigen geht die Einleitung nur bis 1, 15, nach Andern bis 3, 8. Jahn, de Wette, Alioli u. A. entscheiden sich für die letztere Annahme; wie mir scheint, ist aber die erstere allein richtig. Gegen die letztere spricht schon der Umstand, daß dann die Einleitung nicht viel kürzer wäre, als das ganze übrige Buch. Aber auch eine genauere Prüfung der allerdings eigenthümlich und unklar construirten ersten Verse und des Inhalts von 1, 15 bis 3, 9 nöthigt zu der Annahme, daß das Buch mit 1, 15 beginnt. Der Gedankengang der ersten Verse ist folgender: Dies ist das Buch, welches Baruch verfaßt hat und welches er den Exulanten vorlas und welches darauf von diesen mit einer Geldsumme und einem Begleitschreiben nach Jerusalem geschickt wurde (1, 1—9). Dieses Begleitschreiben beginnt mit Vers 10; es heißt darin: Für

---

neque more aliorum prophetarum sic loquitur: „Haec dicit Dnus.“ Respondeo, prophetam fuisse. Tandem enim prophetiae donum accepit, postquam venit in Babylonem. Quod ostendi potest ex ipso libro Bar. continente quaedam vaticinia (cap. 2. et 4). Non est autem mirandum, Baruch neque majoribus neque minoribus prophetis annumeratum fuisse. Cum enim fuerit scriba Jeremiae, placuit brevem ejus librum oraculis Jeremiae subnecti velut in uno volumine. Sciendum quoque, quod hoc libro scriba non vocetur; non enim in eo scribit ab homine dictata, sed a Deo suggesta. Quare etsi prophetam se non dicat nec legatur in ejus libro „Verbum Dni quod factum est“ et „Haec dicit Dnus“ (neque enim scripsit more aliorum) prophetam tamen fuisse, ipsae praedictiones ostendunt.

das Geld, welches wir euch senden, bringet dem Herrn Opfer dar und betet für Nabuchodonosor und für uns und (V. 14) „leset dieses Buch, welches wir euch senden, damit man es vorlese im Hause des Herrn." Das ist Alles, was ein solches Begleitschreiben geeigneter Weise enthalten konnte. Die Worte, welche nun folgen: „Und ihr sollet sagen" deuten offenbar ganz passend darauf hin, daß nunmehr das Buch, welches sie vorlesen sollen, beginne, während 3, 9, wo nach der andern Annahme dieses Buch beginnen soll, mit keiner Silbe angedeutet wird, daß der Brief hier aufhöre und das Buch beginne. — Ferner: beginnt das Buch nicht mit 1, 15, so ist der Abschnitt 1, 15. bis 3, 8. ein Gebet, welches die Exulanten ihren Landsleuten zu Jerusalem außer dem Buche Baruch zusenden, um es beim Gottesdienste zu gebrauchen. Dann wäre aber natürlich zu erwarten, daß dieses Gebet eben auch der Lage derjenigen angepaßt wäre, für die es bestimmt ist. Nun aber passen z. B. die Ausdrücke „die Völker, unter welche du uns zerstreut hast" (2, 13) und „gib uns Gnade in den Augen derjenigen, welche uns in die Verbannung geführt haben" (2, 14) und die Hinweisung auf die Drohung Gottes durch Moyses (2, 29—34), namentlich aber 3, 8: „siehe, wir sind heute in der Verbannung u. s. w." — zunächst nicht auf die Juden zu Jerusalem, sondern auf die Exulanten zu Babylon, und es ist darum nicht anzunehmen, daß das Gebet, worin diese Ausdrücke vorkommen, zunächst für jene bestimmt war [1]). Alles erklärt sich aber leicht, wenn man annimmt, daß dieses Gebet von Baruch für die Exulanten

---

[1]) Dieser Grund spricht auch gegen die oben erwähnte Hypothese Haneberg's, daß nur Bar. 1, 10—2, 24. die von den Exulanten nach Jerusalem gesandte Schrift bilde.

verfaßt war und daß es mit den übrigen Theilen des Buchs nach Jerusalem gesandt wurde, um dort vorgelesen zu werden.

Das eigentliche Buch Baruch geht also von 1, 15. bis 5, 9. Ist dasselbe nun ein zusammenhängendes Ganzes oder besteht es aus mehrern gesonderten Theilen? — Jedenfalls zerfällt das Buch in mehrere Abschnitte, nämlich:

I. Das Sündenbekenntniß ꝛc. der Israeliten 1, 15. bis 2, 35.

II. Das Gebet um Befreiung aus dem Exil 3, 1—8.

III. Das Lob der Weisheit 3, 9. bis 4, 5.

IV. Die Trostrede 4, 6. bis 5, 9.

Es fragt sich nun aber, ob diese Abschnitte Theile Eines Ganzen sind, oder ob jeder ein für sich bestehendes Ganzes bildet. An und für sich steht der Annahme gewiß nichts im Wege, daß Baruch zu verschiedenen Zeiten göttliche Offenbarungen hatte und dem Volke mittheilte, oder daß er das, was er im Auftrage Gottes dem Volke mitzutheilen hatte, seinem Inhalte nach in verschiedene selbstständige Reden eintheilte, diese dann aber in ein Buch zusammenstellte und dieses den Exulanten eben in der Absicht auf einmal vorlas, damit es in ihrem Namen auch den Juden in Palästina mitgetheilt werde. Nach dem Inhalte des Buchs scheint es mir viel natürlicher und ungezwungener zu sein, die einzelnen Abschnitte in dieser Weise aufzufassen, als sie für Theile Eines Ganzen, d. h. das Buch für eine einzige prophetische Rede zu halten, wiewohl sich nicht verkennen läßt, daß die einzelnen Abschnitte in einem gewissen innern Zusammenhange stehen, wie ihn Welte (Einl. in die deut. Bücher S. 141) ganz gut nachweist. Eine kurze Darlegung des Inhalts der einzelnen Abschnitte wird meine Auffassung rechtfertigen.

I. „Dem Herrn Gerechtigkeit, uns aber Beschämung;

denn wir haben gesündigt, darum hat uns mit Recht das Unglück getroffen, welches Gott uns angedroht hat. Aber du hast uns verheißen, o Herr, du werdest uns strafen, wenn wir von dir abfallen, aber wenn wir uns wieder zu dir bekehrten, wolleſt du uns in das gelobte Land zurückführen, einen ewigen Bund mit uns schließen und nicht mehr dein Volk Israel aus dem Lande entfernen, welches du ihm gegeben." Das ist der Inhalt des ersten Abschnitts (1, 15. bis 2, 35): derselbe bildet ein schönes, abgerundetes Ganzes und enthält in der Hinweisung auf die freudigen Verheißungen einen schönen Abschluß.

II. Nun beginnt mit 3, 1. ohne alle vermittelnde Verbindung ein kurzes demüthiges Gebet: „O Herr, Allbeherrscher, Gott Israels, unsere Seele in Nöthen und unser Geist in Bekümmerniß ruft zu dir. Gedenke nicht der Sünden unserer Väter, sondern gedenke deiner Macht und deines Namens. Wir haben uns zu dir bekehrt, und doch sind wir noch in der Verbannung" (3, 1—8). — Auch dieses Gebet bildet für sich ein schönes Ganzes. Der Zusammenhang dieser beiden Abschnitte, wie ihn Welte angibt: — „an die prophetische Aussicht auf etwas Besseres (2, 35) schließt sich ganz natürlich die Bitte um Beschleunigung des Gehofften (3, 1—8) an" — ist zwar nicht zu verkennen; jedoch möchte ich darum nicht beide Abschnitte zu einem Ganzen verbinden, da jeder vermittelnde Uebergang zwischen beiden, und noch mehr, weil im zweiten jede Hinweisung auf die im ersten ausgesprochene freudenvolle Verheißung fehlt. Danach hätten wir also hier zwei verschiedene Gebete, welche Baruch für die Exulanten verfaßt.

III. „Höre, Israel, Gebote des Lebens! Warum bist du im Lande der Feinde und in diesem tiefen Unglück? Darum

weil du die Quelle der Weisheit verlassen hast. Darum lerne, wo die Weisheit zu finden ist, denn wo sie ist, ist auch Glück und Frieden. Im Besitze der Weisheit ist aber Gott allein und nur durch ihn können Menschen sie erlangen. Er hat sie aber Israel gegeben und sie namentlich im Gesetze niedergelegt. Kehret also zu dieser Weisheit zurück, damit ihr wieder glücklich werdet." (3, 9. bis 4, 4.) — Auch dieser Abschnitt steht mit dem vorigen in einem innern Zusammenhange: „wie sich an die prophetische Verheißung in 2, 35. das Gebet um Beschleunigung des Verheißenen (2. Theil) anschließt, so an dieses von Seiten des Propheten ganz natürlich die Belehrung, wie die Hoffenden das Ziel ihrer Hoffnung am schnellsten erreichen können." (So Welte S. 141.) Namentlich enthält 3, 10. den verbindenden Gedanken: „Woher kommt es, Israel, daß du im Lande der Feinde in der unglücklichen Lage bist, worüber du (3, 1—8) klagst? Du hast die Quelle der Weisheit, durch die allein Glück und Heil kommt, verlassen; willst du also wieder glücklich werden, so kehre zur Quelle der Weisheit zurück." — Jedoch scheint mir der Anfang des Abschnitts „höre, Israel, Gebote des Lebens" darauf hinzuweisen, daß eine neue prophetische Rede beginnt. Wenn man ferner III. mit I. und II. zu Einer prophetischen Rede verbinden wollte, so müßte man III. als eine Art von Antwort des Propheten auf das Gebet des Volks in II. auffassen und dazu ist dieser Abschnitt nicht ganz geeignet. In II. versichern nämlich die Betenden, sie hätten sich bereits zu Gott bekehrt, und bitten Gott, er möge sie nun nicht um der Sünden ihrer Väter willen noch länger strafen. Dieser Gedanke wird aber in III. gar nicht berücksichtigt. Ich möchte es darum vorziehen, auch III. als eine selbstständige prophetische Rede zu fassen, zumal dieselbe, wie

der oben angegebene Gedankengang zeigt, ein schön abgerundetes Ganzes bildet.

IV. „Verliert den Muth nicht; ihr seid zwar in die Hände eurer Feinde gegeben, aber nicht zur Vernichtung, sondern nur zur Buße; auf die Verbannung wird die Rückkehr folgen." (4, 5—5, 9.) — Dieser Abschnitt ließe sich zwar als Fortsetzung des vorigen fassen: Gott hat Israel die Weisheit gegeben; wenn es an ihr festhält, wird es glücklich sein, nur weil es sie verlassen hat, ist es unglücklich; darum wird das Glück auch sicher wiederkehren, nachdem die Sünde gesühnt ist. — Allein dann müßte man erwarten, daß auch in diesem Abschnitte der Abfall von Gott (4, 6. 7. 8) als ein „Verlassen der Quelle der Weisheit" (wie 3, 12) bezeichnet, und daß eben jener Grund des zu erwartenden Glücks, die Rückkehr zur Weisheit, deutlicher hervorgehoben würde. Statt des letztern tritt aber der andere Grund, weßhalb die Israeliten auf eine Beendigung des Exils hoffen durften, die Barmherzigkeit Gottes, der sein Volk (4, 30.) um seiner eigenen Ehre willen nicht ganz verlassen könne, weit mehr in den Vordergrund. Ich fasse darum auch diesen Abschnitt als eine selbstständige prophetische Rede, welche in V. 5 „Fasset Muth, mein Volk ꝛc." einen ganz geeigneten Anfang hat.

§ 9.

Tendenz.

Es gibt wenige unter den deuterokanonischen Büchern des A. T., über welche von den meisten protestantischen Kritikern und Exegeten ein so hartes und ungerechtes Urtheil gefällt ist, wie über das Buch Baruch. Luther führt den

Reigen; er meint: „Sehr gering ist dieses Buch, wer auch der gute Baruch ist; denn es ist nicht glaublich, daß Jeremiä Diener, der auch Baruch heißet, dem auch diese Epistel zugemessen wird, nicht sollte höher und reicher im Geiste sein, denn dieser Baruch ist" [1]). Eichhorn, um von den Spätern nur Einen zu erwähnen, urtheilt ganz ähnlich: „Das Buch Baruch ist eine von den vielen unglücklichen Dichtungen, wie sie von den Helleniſten besonders geliebt wurden, die von irgend einem Factum oder irgend einer alten Sage ausgingen, aber geschmacklos, ohne Kenntniß des Schicklichen und des Geistes der Zeiten, in die sie gehören sollten, und des Charakters derer, in deren Namen man sprach, dargestellt wurden" [2]), — ein Urtheil, welches Keerl [3]) in seiner fanatischen Weise mit „die Schrift ist das elende Machwerk eines unwissenden Betrügers" wiederholt. — Wer das Buch Baruch unbefangen liest, wird nicht begreifen, wie man zu solchen Urtheilen kommen kann; selbst Fritzsche [4]) gesteht ein, es sei „von Protestanten bis in die neueste Zeit herab in der Regel zu geringschätzig beurtheilt worden" [5]).

---

[1]) Bei Keerl, die Apokryphen S. 67.

[2]) Einl. in die Apokryphen S. 386.

[3]) a. a. S. 69.

[4]) Exeget. Hdb. zu den Apokr. I, 174.

[5]) Günstiger spricht sich z. B. Ewald, Geschichte des Volkes Israel 3. Bd., 2. H. S. 232 aus: „Dieses kleine Buch ist kein unwürdiger Nachhall der alten prophetischen Stimmen, gibt vielmehr noch manches im Geiste der Alten kräftig Gedachtes und spricht über das Gesetz eine Ansicht aus, welche bei ihm ganz mit schöpferischer Ursprünglichkeit erscheint." Ein neuerer jüdischer Gelehrter, L. Herzfeld, sagt in seiner „Geschichte des Volkes Jisrael ꝛc." (Braunschw. 1847) S. 317: „Ich finde alle drei Stücke (Bar. 1, 15. bis 5, 9.) werth, den besten exilischen Productionen an die Seite gestellt zu werden; es ist sehr

Was „die Höhe und den Reichthum im Geiste" angeht, so ist jeder Streit darüber, wie über alle Geschmackssachen, zwecklos. In Bezug auf poetischen Schwung, glänzende Darstellung, Gewandtheit und Correctheit der Sprache, Originalität der Gedanken und dergleichen schriftstellerische Eigenschaften sind nicht alle prophetischen Schriften des A. T., auch nicht alle protokanonischen, gleich. Stände also in dieser Hinsicht Baruch auch wirklich tiefer, als alle andern Propheten, — was keineswegs der Fall ist, — so könnte das weder als Grund gegen die Echtheit, noch als Beweis gegen die Kanonicität seines Buchs geltend gemacht werden. — Unkenntniß des Geistes der Zeiten, in die eine Schrift gehören soll, und des Charakters desjenigen, dem sie zugeschrieben wird, wäre allerdings bedenklicher, und dieser von Eichhorn und Andern dem Buch Baruch gemachte Vorwurf verdient geprüft zu werden.

Daß Baruch, der Gefährte des Jeremias, nach dem Tode seines Meisters als Lehrer und Tröster seiner verbannten Landsleute aufgetreten, oder, um correcter zu reden, als solcher von Gott gesandt sein sollte, ist gar nicht auffallend. In seiner neuen Stellung bedurfte das Volk einer solchen Belehrung und Tröstung, und den Baruch mußte sein Verhältniß zu Jeremias und sein langjähriger und inniger Umgang mit demselben zu einer solchen Mission ganz besonders befähigen. Gott erwies ja schon bei Lebzeiten des Jeremias dem Baruch die Gnade, ihn durch eine eigene dem Jeremias ertheilte Offenbarung in seiner Trauer zu trösten und durch die Verheißung seines Schutzes aufzurichten. (Jer. 45.)

---

unwahrscheinlich, daß ein um Jahrhunderte Späterer so frisch und so der Situation angemessen geschrieben hätte."

Wenn aber Baruch in den ersten Jahren des Exils zu den Juden in Babylon gesandt wurde, so ist gar nicht abzusehen, welche passendere Belehrungen und Tröstungen er denselben hätte vortragen sollen, als in seinem Büchlein enthalten sind. Prophetisch im eigentlichen Sinne ist dasselbe allerdings zum geringsten Theile, aber gerade die ersten Jahre des Exils waren auch nicht die geeignete Zeit, das eigentlich Prophetische besonders in den Vordergrund treten zu lassen. Die Ereignisse hatten die falschen Propheten, denen das Volk noch bis zum letzten Augenblicke vielfach Glauben geschenkt hatte, in der schrecklichsten Weise lügen gestraft und die Drohungen der wahren Propheten hatten sich buchstäblich erfüllt: das Volk Israel war aus dem Lande der Verheißung und von dem Hause des Herrn weggeführt und der Gewalt des babylonischen Königs auf's vollständigste unterworfen. Diese Züchtigung mußte Eindruck machen und die harten Herzen erweichen: der Glaube an die Worte der Propheten war ihnen nun aufgezwungen, und der reumüthigen Einsicht, daß nur der Gehorsam gegen den Herrn und sein Gesetz Heil, das Abweichen von seinen Wegen aber furchtbares Verderben bringe, konnte sich Niemand mehr verschließen. So sehen wir denn, daß die Israeliten nunmehr der Mahnung des Jeremias, sich dem Könige von Babylon willig zu unterwerfen, Folge leisten; sie erkennen in dem Exil eine göttliche Fügung, welche völlig in Erfüllung gehen muß. Darum fordern sie ihre Landsleute zum Gebete auf für Nabuchodonosor und sein Haus, damit sie die von Gott festgesetzten Tage ihrer Verbannung unter dessen Scepter, das nicht zu hart auf ihnen lasten mochte, verleben, und damit sie Gnade finden möchten vor seinen Augen (1, 11—13). In dem ersten Gebete, welches Baruch für sie verfaßte (1, 15—2, 35), bekennen

sie, daß Israel durch seinen fortgesetzten Ungehorsam und durch sein beharrliches Mißachten der zahlreichen göttlichen Mahnungen und Drohungen sein gegenwärtiges Unglück verdient habe; zugleich läßt sie aber Baruch das Vertrauen aussprechen, daß Gott sein auserwähltes Volk nicht auf immer verlassen werde, daß durch die Erfüllung seiner Drohungen seiner Gerechtigkeit Genüge geschehen und daß er darum auch seiner trostreichen Verheißungen wieder gedenken werde. Es ist gar nicht abzusehn, welche Gedanken und Gefühle für die Situation geeigneter sein könnten. — Aehnlichen Inhalts ist das kurze Gebet 3, 1—8; nur tritt hier das Bewußtsein schon deutlicher hervor, daß die Strafe ihren Zweck erreicht, daß das Volk den Weg der Besserung schon betreten habe: „wir haben alle Bosheit unserer Väter von unserm Herzen abgethan" (3, 7). — In dem dritten Abschnitte tritt Baruch selbst redend auf. Er entwickelt den tiefern Grund des Unglücks, welches das Volk betroffen, — das Verlassen der wahren Weisheit, — verbindet aber damit auch die kräftigste Tröstung: die Weisheit ist der alleinige Besitz des Volkes Israel, Israel ist aus allen Völkern von Gott ausgewählt als das Volk der Offenbarung; es ist auch jetzt noch in seiner scheinbaren gänzlichen Verlassenheit im Besitze der Weisheit, und darum trotz seines Unglücks über alle Völker erhaben: es braucht nur zu der Weisheit, deren Verlassen es ins Unglück gebracht hat, die ihm aber dennoch immer noch erreichbar ist, zurückzukehren, um wieder glücklich zu werden; selbst in seinem Unglück kann es sich darum noch glücklich preisen, denn ihm allein hat sich Gott geoffenbart. Auch diese Gedanken sind so passend wie möglich und scheinen namentlich darauf berechnet zu sein, der Verzweiflung, zu der ein Volk, welches von einer solchen Höhe so tief herabgesunken

war, namentlich in den ersten Jahren seines Unglücks versucht sein mochte, durch die Hinweisung auf die wahre, noch nicht verlorene Größe vorzubeugen, die nicht im Besitze des gelobten Landes, sondern im Besitze der göttlichen Offenbarung bestand. — Der letzte Abschnitt (4, 5—5, 9) ist eine Zusammenfassung der Verheißungen der ältern Propheten über die Beendigung des Exils: Jerusalem ist tief gedemüthigt; aber diese Demüthigung ist keine gänzliche Verwerfung, sondern nur eine Züchtigung, welche, nachdem sie ihren Zweck erreicht, bald enden und auf die dann neues ewiges Glück folgen wird. Die Unglücks-Verheißungen der Propheten waren in Erfüllung gegangen, — das läßt Baruch das Volk im ersten Abschnitte selbst reuig anerkennen; — damit aber sein Muth nicht ganz gebrochen werde, wiederholt er nur die Glücks-Verheißungen derselben Propheten.

So ist das Buch Baruch sowohl seinem Gesammt-Inhalte, wie seinen einzelnen Theilen nach, dem Charakter und den Verhältnissen der Zeit und der Stellung und Aufgabe Baruchs durchaus angemessen.

§ 10.

Fortsetzung.

Keerl stützt sein Urtheil, das Buch Baruch sei das „elende Machwerk eines unwissenden Betrügers," unter Anderm auch auf „die Nicht-Erwähnung des Messias, der in allen prophetischen Schriften den Mittelpunkt bildet" [1]). Ich habe bereits bemerkt, daß das Buch Baruch nur zum geringsten Theile, fast nur im letzten Abschnitte, prophetisch im eigentlichen Sinne ist: ein besonders deutliches Hervortreten der Messias-

[1]) Die Apokr. des A. T. S. 69.

Hoffnung wäre weder dem Charakter des Buchs noch den Zeitverhältnissen angemessen gewesen. Baruchs ganze Mission war eine mehr particulare, als die der meisten andern Propheten; er sollte das Volk bei der großen in seiner Lage eingetretenen Veränderung gleichsam orientiren. Daß aber der Messias gar nicht erwähnt werde, ist eine ganz ungegründete Behauptung. Einmal ist die Stelle 3, 38. messianisch (s. d. Erklärung), und dann schildert die Prophezeiung im letzten Abschnitte, auch die Stelle 2, 34. 35. das Glück der nachexilischen Zeit so, daß man genöthigt ist, die Darstellung nicht auf die Wiederherstellung des Reichs Davids im buchstäblichen Sinne, sondern auf die Herrlichkeit des neuen geistigen Reiches, welches der Messias begründen sollte, zu beziehen. — Keerl sagt weiter: „Ganz angemessen diesem falschen Propheten werden die Weissagungen 5 Mos. 28, wo namentlich V. 25. 49. 56. 64. sich auf das jetzige Exil der Juden beziehen, auf das babylonische gedeutet; vgl. Bar. 1, 20; 2, 29. 34. 35; 4, 15. 16. 36. mit Js. 49, 18; Bar. 5, 2. mit Js. 61, 10." Von diesen Stellen sprechen überhaupt nur 1, 20; 2, 29. und 4, 15. 16. vom Exil und zwar allerdings mit Rücksicht auf die Weissagungen des Moyses; aber die Drohungen, welche Gott Deut. 28. ausspricht, sind gar nicht auf eine bestimmte Zeit beschränkt und haben ihre Erfüllung in allem Unglück, welches die Juden von den Kriegen mit Assyrien und Babylon an getroffen hat; es ist also ganz natürlich, daß Baruch die Leiden, welche das Volk zu seiner Zeit betroffen hatten, als eine Erfüllung jener Drohungen bezeichnete; er schließt damit eine weitere und spätere Erfüllung derselben Weissagungen gar nicht aus. Bar. 2, 34. 35; 4, 36. und 5, 2. ist dagegen von dem Glücke die Rede, welches auf das Exil folgen soll, und zwar zum Theil in den

Ausdrücken der beiden angeführten isaianischen Stellen; es scheint also wohl, daß Keerl dem Baruch Schuld gibt, diese Stellen des Isaias, welche unstreitig auf die messianische Zeit gehen, dadurch mißdeutet zu haben, daß er sie auf die Rückkehr aus dem Exil bezog; an einer andern Stelle (S. 96) sagt er denn auch die Verheißung des Baruch „entbehre das Charakteristische der kanonischen Weissagung, welche den Eintritt des messianischen Reichs immer in Verbindung mit dem Kommen des Messias darstelle." Wenn dieses letztere auch richtig ist, so ist doch auch in den messianischen Weissagungen der protokanonischen Bücher die Verbindung des Eintritts des messianischen Reichs mit dem Kommen des Messias nicht immer ausdrücklich hervorgehoben, sondern oft vorausgesetzt, und Baruch spricht in dieser Hinsicht, wie die Erklärung näher nachweisen wird, ganz wie andere Propheten.

Außer dieser angeblichen „Nicht-Erwähnung des Messias" führt Keerl auch „die judaistische Betrachtungsweise der Weisheit" als Grund für seine Ansicht an, daß das Buch nicht von Baruch, sondern „frühestens in der Zeit der Makkabäer, wahrscheinlich aber noch später" verfaßt sei. „Das Gesetz als Buchstabe," darin besteht nach Keerl die „judaistische Betrachtungsweise der Weisheit," „wird völlig identificirt mit der Weisheit und mit ihm theilt Gott die wesentliche Weisheit mit, ja sie erscheint auf Erden und wandelt unter den Menschen — im Buche der Gebote und als Gesetz, das in Ewigkeit dauert. Sir. 32. und 33. und Bar. 3., besonders 4, 1. sprechen es entschieden aus, daß diese Weisheit schon längst in den Büchern Mosis erschienen sei; eine vollkommenere Offenbarung ist mithin nicht zu erwarten" [1]). Auch

[1]) Keerl, die Apokr. des A. T. S. 69 und 99.

Ewald [1]) findet einen Hauptgrund, weshalb das Buch Baruch erst in der persischen Zeit verfaßt sein könne, darin, daß das Gesetz als „die endlich auf Erden unter Menschen wie leiblich erschienenen Weisheit Gottes selbst" dargestellt werde. — Allein diese ganze Einwendung beruht auf einer Mißdeutung des Abschnitts 3, 9—5, 9, wo keineswegs der Buchstabe des Gesetzes mit der Weisheit identificirt ist. Ich verweise in dieser Hinsicht auf die Erklärung, der hier nicht wohl vorgegriffen werden kann.

Es mögen hier auch noch einige Einwendungen erwähnt werden, welche Fritzsche gegen die Echtheit der zweiten Hälfte des Buchs Baruch (3, 9 ff.) vorbringt. Außer der Verschiedenheit der Darstellung und Sprache, worauf wir später zurückkommen, legt Fritzsche [2]) darauf Gewicht, daß sich in der zweiten Hälfte „Elemente alexandrinischer Bildung zeigen" sollen, weshalb dieselbe jedenfalls nicht von Baruch herrühren könne. Aber Fritzsche selbst gesteht: „der Weisheit wird freilich nicht in alexandrinischer Art gedacht, sondern etwa wie im Sirach," und doch ist die Lehre von der Weisheit der Hauptpunkt, an welchem man sonst den Alexandrinismus erkennen will, und Sirach bezeichnet man dann im Gegensatz zum Buche der Weisheit als „palästinensisches Product." Alle „Elemente alexandrinischer Bildung," die Fritzsche zu entdecken vermag, reduciren sich auf drei einzelne Ausdrücke: ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ 3, 24, δαιμόνια 4, 7. und μυθολόγοι 3, 23; — aber wenn in diesen Worten wirklich „Elemente alexandrinischer Bildung" lägen, warum soll man sie dem Verfasser und nicht vielmehr dem Uebersetzer zuschreiben, da

---

[1]) Geschichte des Volks Israel 3. Bd. 2. Hälfte S. 232.
[2]) a. a. O. S. 168.

sie jedenfalls blos im Ausdrucke, nicht im Gedanken liegen. So kommt z. B. δαιμόνια ganz in derselben Verbindung, wie Bar. 4, 7, auch in der griechischen Uebersetzung des Ps. 96, 5. vor, ohne daß es darum Jemand eingefallen ist, in diesem Psalme „Elemente alexandrinischer Bildung" zu finden. — Außerdem meint Fritzsche noch, der ganze zweite Abschnitt von 3, 9. an passe nicht für das fünfte Jahr des Exils, in welchem er doch verfaßt sein solle. Als Beweis für diese Behauptung führt er aber nur den Ausdruck ἐπαλαιώθης ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ 3, 10. und den Umstand an, „daß die Rettung, deren man gewiß ist, ἐν τάχει erfolgen solle 4, 22. 24. 25 [1]). Von dem Ausdrucke ἐπαλαιώθης ist schon oben (§ 7) bemerkt, daß er keineswegs voraussetze, daß das Exil schon länger als 5 Jahre gedauert habe. Dasselbe gilt von dem andern Ausdrucke: wenn es an der angeführten Stelle heißt, die Rettung aus dem Exil solle „bald" (ἐν τάχει) erfolgen, so ist das eine viel zu unbestimmte Zeitangabe, als daß sich daraus folgern ließe, das Exil müsse schon lange gedauert und sein Ende nahe bevorgestanden haben; es liegt in dem Ausdrucke nur dieses: das jetzige Unglück Israels sei vorübergehend und kurz im Vergleiche zu dem darauf folgenden ewigen (Bar. 4, 23. 29) Glücke [2]).

---

[1]) a. a. O. 169.

[2]) Wäre überhaupt auf den Ausdruck Gewicht zu legen, so ließe sich gerade das Gegentheil von dem, was Fritzsche daraus folgern will, daraus beweisen. Nicht der Verfasser des Buchs spricht von dem baldigen Ende des Exils, sondern die Worte werden der Stadt Jerusalem beim Beginne des Exils in den Mund gelegt. Hätte das Exil also schon lange gedauert, so hätte der Verfasser des Buchs Jerusalem die Worte gewiß nicht in dem Sinne, den Fritzsche darin finden will, aussprechen lassen, da die Thatsachen diese Vorhersagung Lügen straften.

§ 11.

Verhältniß des Buchs Baruch zu andern alttestamentlichen Schriften.

Man macht dem Buch Baruch den Vorwurf, „breiter Nachahmungssucht, der Unselbstständigkeit und der Abhängigkeit von dem später lebenden Daniel und Nehemias“ [1]; ja Fritzsche [2] sagt sogar: „Das Buch, jedoch mehr der erste Abschnitt (1, 14.—3, 9), als der zweite, ist ein Cento aus frühern Schriften: Jer., Dan., Neh., Deut. und Isaias sind so stark benutzt, daß uns dies nothwendig in eine spätere Zeit führt, der die prophetische Productivität sehr abhanden gekommen“, und Eichhorn [3] hält das Buch seinem Inhalte nach für nichts, als eine „Rhapsodie aus verschiedenen Schriften des hebräischen Alterthums, besonders aber aus Daniel und Nehemias“ [4].

Der Vorwurf, welcher hiermit dem Buch Baruch gemacht wird, ist ein doppelter: einmal „breite Nachahmungssucht“ und „Mangel an prophetischer Productivität,“ dann,

---

[1] Keerl, die Apokr. S. 68.

[2] a. a. O. S. 170.

[3] Einl. in die Apokr. S. 385.

[4] Keerl a. a. O. S. 95 sagt sogar: „Jeder Prophet des A. B. bringt neben dem Alten auch Neues aus seinem Schatze. Der gute Baruch begnügt sich, die ältern Weissagungen abzuschreiben. Vergleicht man den Inhalt seiner Schrift, so übernimmt einen das Gefühl, als ob irgend ein ungeschickter Scribent ein Exercitium in der Sprache und Weise der Propheten habe liefern wollen; es mahnt an die rhetorische Uebung eines schwachen Schülers, der aus allerlei Stellen anderer Werke ein Opusculum compilirt.“

— was bedeutender ist, — Abhängigkeit von biblischen Schriften, die nach Baruchs Zeit verfaßt sind. Was das Erste angeht, so ist daran so viel wahr, daß Baruch einige Stellen aus andern alttestamentlichen Stellen citirt und daß er manche Gedanken und Ausdrücke hat, wozu sich Parallelstellen bei andern Propheten finden. Wie die Erklärung zeigen wird, ist dieses bei Weitem nicht in dem Maaße der Fall, daß man von einem bloßen „Abschreiben älterer Weissagungen" und von einem „Compiliren aus allerlei Stellen anderer Werke" sprechen könnte, ohne sich grob gegen die Wahrheit zu versündigen. Wenn aber Baruch auch wirklich ältere Schriften in dem Maaße benutzt hätte, wie man nach den oben mitgetheilten Aeußerungen glauben könnte, so würde das offenbar weder gegen seinen prophetischen Charakter, noch gegen die Echtheit seines Buchs sprechen. Die oben § 9 gegebene Entwickelung des Inhalts und der Tendenz seiner Schrift muß sogar die Berücksichtigung älterer Propheten als ganz natürlich erscheinen lassen: im ersten Abschnitte kam es ja gerade darauf an, das Volk, welches dort redend eingeführt wird, anerkennen zu lassen, wie die von Moyses und den Propheten angekündigten Strafen für ihre Sünden buchstäblich eingetroffen seien, und in dem letzten Abschnitte (4, 5. bis 5, 9) tröstet Baruch das Volk durch eine Recapitulation der Glücks-Verheißungen früherer Propheten und darunter natürlich insbesondere des Isaias. In dem Abschnitte über die Weisheit findet sich, dem Inhalte entsprechend, kein solches Anlehnen an frühere Schriften. Daß Baruch die im Deuteronomium ausgesprochenen Drohungen citirt, ist danach nicht im mindesten auffallend, und daß er sich in Gedanken und Darstellung sehr oft mit Jeremias berührt, erklärt sich aus seinem Verhältnisse zu diesem Propheten und kann darum

sogar als innerer Grund für die Echtheit seines Buchs angeführt werden.

Als Beweis für die Abhängigkeit Baruchs von den *später lebenden Daniel und Nehemias* führt man die Aehnlichkeit mehrerer Verse in Bar. C. 1 und 2 und Dan. C. 9 und Neh. (2 Esdr.) C. 1 und 9 an. Die Aehnlichkeit mit Dan. 9 ist allerdings vorhanden und es läßt sich nicht mit Welte und Scholz [1]) behaupten, sie sei nicht so groß, daß sie eine Abhängigkeit der einen Stelle von der andern ganz außer Zweifel setze. Eine Vergleichung von Bar. 1, 15—2, 17. mit Dan. 9, 7—19. [2]) zeigt nämlich, daß die beiden Abschnitte sich nicht blos in einzelnen Ausdrücken und Sätzen, sondern dem ganzen Gedankengange nach zu ähnlich sind, als daß man nicht einen Zusammenhang zwischen beiden annehmen müßte. Wollte man aber diese Aehnlichkeit als Beweis gegen die Echtheit des Buchs Baruch benutzen, so müßte feststehen, daß im Buch Baruch Daniel und nicht umgekehrt das Buch Baruch von Daniel benutzt sei. Das steht aber gar nicht fest und wird auch von den Gegnern der Echtheit des Buchs Baruch nicht zu erweisen versucht, vielmehr als erwiesen *vorausgesetzt*. Schon die Aehnlichkeit vieler Stellen des Abschnitts, mit jeremianischen [3]) spricht aber sehr dafür, daß Baruch der ursprüngliche Verfasser desselben ist. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieses von

---

[1]) Welte Einl. in die deut. Bb. S. 143; Scholz, Einl. III, 644.

[2]) Ich habe die beiden Passus in einem Aufsatze in der Münsterschen „Katholischen Zeitschrift für Geistliche und Laien" Jahrg. 1852, H. 6. in wörtlicher Uebersetzung neben einander gestellt, worauf ich hier verweisen kann.

[3]) Vgl. die in der „Kath. Zeitschr." a. a. O. beigefügten zahlreichen Parallelstellen aus Jeremias.

Baruch verfaßte Gebet bei den Juden im Exil, für deren Lage und Stimmung es sehr passend ist, in allgemeinen und gewöhnlichen Gebrauch kam und daß darum Daniel seine Gefühle und Bitten mit den nöthigen Modificationen in die Worte desselben einkleidete [1]). Ganz dieselben Gedanken und zum Theil auch dieselben Ausdrücke finden sich auch in dem Gebete der drei Jünglinge im Feuerofen. Dan. 3, 26 ff. Vulg.

Für die Behauptung, im Buch Baruch seien Stellen aus Nehemias (2 Esdr.) entlehnt, läßt sich kaum ein Schatten von Grund anführen. In dem Gebete des Nehemias 2 Esdr. 1, 5—11. stimmt der erste Vers wörtlich mit Dan. 9, 4. und fast wörtlich mit 2 Kön. 8, 23. überein, aber mit keinem Verse im Buch Baruch. In den andern Versen kommen einzelne ähnliche Gedanken und Ausdrücke vor, wie bei Baruch, dieselben finden sich aber auch nicht nur Dan. 9, sondern schon in ältern Schriften und jedenfalls konnte sie Nehemias aus Daniel oder aus Baruch entlehnen. 2 Esdr. 9, 10. hat einige Aehnlichkeit mit Bar. 2, 11, aber ebenso große mit Jer. 32, 21. und 2 Esdr. 9, 32. stimmt nur in der Aufzählung „uns, unsern Königen" u. s. w., die sich sehr oft auch bei Jeremias findet, mit Baruch überein [2]).

Was Grüneberg [3]) über eine Aehnlichkeit von Stellen

---

[1]) Ewald, Geschichte des Volks Israel 3. Bd. 2. Hälfte, S. 232 [5]) erklärt auch die Fassung des Baruch für die ursprüngliche: „Der Verfasser des Buchs Daniel las gewiß schon dieses Buch und zwar hebräisch, auch wohl in derselben Verbindung mit dem Buch Jeremias; denn die Worte des Gebets Dan. 9, 4—19. geben sich ihrem Hauptinhalte nach nur als eine neue Ausarbeitung nach Bar. 1, 15—2, 17, auch meist als Verkürzung daraus." Ebenso Herzfeld, Gesch. des V. Israel S. 317.

[2]) Herzfeld a. a. O. S. 317: „Die Anklänge an Neh. 9, 10. 32. sind allzugeringfügig, um für mehr als zufällig gelten zu können."

[3]) Exercit. crit. de libro Baruchi apocr. p. 40.

Baruchs mit Stellen Ezechiels sagt, ist zu unbedeutend, als daß es einer Widerlegung bedürfte [1]).

§ 12.

Grundsprache des Buchs Baruch.

Die Frage über die Sprache, in welcher das Buch Baruch ursprünglich verfaßt ist, hängt mit der über die Echtheit desselben enge zusammen. Wenn Baruch der Verfasser des Buchs ist, so muß es ursprünglich in hebräischer Sprache geschrieben, und der uns erhaltene griechische Text eine Uebersetzung aus dem Hebräischen sein. Das nimmt auch die große Mehrzahl der Erklärer an; nur einzelne unter den protestantischen Kritikern halten den uns erhaltenen griechischen Text für das Original und damit natürlich auch das Buch für unecht, namentlich Grotius, Eichhorn, Bertholdt und Hävernick [2]).

Was die äußern Gründe angeht, so erkennt man an, daß der Umstand, daß von einem hebräischen Grundtexte nichts berichtet wird, nicht beweist, daß ein solcher nicht vorhanden gewesen sei [3]); übrigens rechnet Origenes, wie wir § 1 gesehen, Baruch zum hebräischen Kanon und der syrisch-hexaplarische Codex zu Mailand erwähnt Theodotions Uebersetzung des Buchs Baruch und hat zuweilen die kritischen Zeichen des Origenes [4]). — Blos aus unserm griechischen

---

[1]) Vgl. Welte Einl. S. 144 [3]).

[2]) De libro Baruchi apocrypho commentatio critica. Regiom. 1843. p. 3.

[3]) Fritzsche a. a. O. S. 171.

[4]) Eichhorn Einl. in die Apokr. S. 389. Wenn Eichhorn meint, diese „Uebersetzung" Theodotion's könne auch wohl nur eine Ueber-

Texte selbst zu ermitteln, ob derselbe ein griechisches Original oder Uebersetzung aus dem Hebräischen sei, ist nicht leicht: eine Uebersetzung einer hebräischen Schrift könnte möglicher Weise so gut griechisch geschrieben sein, daß man sie von einem griechischen Originale nicht unterscheiden könnte, und andererseits könnte ein Jude eine Schrift in so hebraisirendem Griechisch geschrieben haben, daß man sie für eine Uebersetzung aus dem Hebräischen zu halten versucht sein könnte. Namentlich kann das Vorkommen selbst vieler Hebraismen nicht für ein hebräisches Original, und das Vorkommen echt griechischer Phrasen und Wendungen nicht für ein griechisches Original als entscheidender Beweis angeführt werden. Man stellt sich aber, scheint mir, auch auf einen ganz unrichtigen Standpunkt, wenn man durch Aufzählung von Hebraismen, Uebersetzungsfehlern u. dergl. den Beweis führen will, daß das uns vorliegende griechische Buch Baruch eine Uebersetzung aus dem Hebräischen sei. Da wir, wie gezeigt ist, gar keinen Grund haben, von der traditionellen Ansicht, daß das Buch von Baruch verfaßt sei, abzugehen, so ist von vornherein die Annahme berechtigt, daß es hebräisch geschrieben sei, und diese Annahme bleibt so lange in ihrem Rechte, als nicht bewiesen wird, daß das Buch nicht ursprünglich hebräisch verfaßt sei; mit andern Worten: das onus probandi fällt nicht auf diejenigen, welche ein hebräisches Original annehmen, sondern auf diejenigen, welche ein solches leugnen. Der Beweis, daß das Buch Baruch nicht ursprünglich hebräisch geschrieben sei, ist aber weder geliefert, noch kann er geliefert werden.

Der neueste protestantische Erklärer des Buchs Baruch,

---

arbeitung unseres griechischen Textes gewesen sein, so ist das eine sehr unwahrscheinliche Vermuthung.

O. F. Fritzsche, sagt in Bezug auf die erste Hälfte des Buchs (1, 1—3, 9) ganz richtig: „Daß der erste Abschnitt uns als Uebersetzung vorliege, kann keinem Zweifel unterliegen, es beweist dies die Sprache an sich und in ihrem Verhältniß zu Jerem. LXX unwidersprechlich. Es ist wahr, daß Hebraismen, selbst starke Hebraismen auf einen jüdischen Verfasser und nicht sofort auf einen Uebersetzer schließen lassen, aber es fragt sich, welcher Art diese [Hebraismen] und das Ganze ist. Wo man sich ohne Weiteres in das Hebräische zurückdenkt und zurückliest, wo dem griechischen Genius absolut Widersprechendes sich nicht vereinzelt findet und nur Anflüge echt griechischen Colorits sich entdecken lassen, dagegen achtenswerthe Kenntniß der griechischen Formenlehre und zum Theil der Syntax sich kundgibt, da muß die Schrift Uebersetzung sein, weil eben diese Kenntniß sich sonst entschiedener geltend machen müßte und jene Erscheinungen nur durch die Gebundenheit des Schreibers erklärt. Und dies findet hier seine Anwendung; der Abschnitt hat nicht nur einzelne starke Hebraismen, er ist so ziemlich in seiner Totalität ein Hebraismus und liest sich wie eine andere Uebersetzung in der LXX" [1]). — Fritzsche läßt also die Ansicht, daß das ganze Buch ein griechisches Original sei, fallen, und in der That läßt sich für diese Ansicht auch nicht nur nicht der mindeste Grund vorbringen, sondern Alles, was Fritzsche andeutet, spricht entschieden dagegen. Was das Einzelne angeht, so kann ich mich hier einer Aufzählung enthalten und auf die Erklärung verweisen, bei welcher ich stets festgehalten habe, daß zur genauen Ermittlung des Sinns der einzelnen Ausdrücke und Sätze ein Zurückgehen auf das unserm

[1]) Exeget. Hdb. zu den Apokr. I, 171.

griechischen Texte zu Grunde liegende hebräische Original nöthig ist, welches sich mit Berücksichtigung der Parallelstellen in andern Schriften, von denen uns das hebräische Original erhalten ist, ohne große Mühe wieder herstellen ließe. Beispielsweise erinnere ich an Ausdrücke, wie οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου 1, 1, ἀνέγνω ἐν ὠσίν 1, 3, ἠδύνατο ἡ χείρ 1, 6, λαὸς τῆς γῆς 1, 9, προσεύξασθε εἰς ζωήν 1, 11, — οὗ ἐπεκλήθη τὸ ὄνομά σου ἐπ' αὐτῷ und ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη 2, 26, ἐλάλησας ἐν χειρί 2, 28. u. s. w. u. s. w. Nicht selten ergibt sich bei diesem Zurückgehen auf das hebräische Original, daß der Uebersetzer hebräische Worte und Phrasen im Griechischen ungenau, wenn nicht unrichtig wiedergegeben hat, so daß der richtige Sinn überhaupt nur durch ein Zurückgehen auf das Hebräische zu ermitteln ist; man vgl. z. B. die Erklärung zu 1, 17. (ὧν ἡμάρτομεν), 1, 15. (ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη), 1, 22. (ἐργάζεσθαι), 2, 18 — 2, 19. (καταβάλλομεν τὸν ἔλεον), 2, 23. (ἔξωθεν), 2, 25. (ἀποστολή), 2, 29. (βόμβησις) u. s. w.

Dagegen spricht sich Fritzsche über die zweite Hälfte des Buchs (3, 9—5, 9) anders aus. Während er die erste Hälfte entschieden für eine Uebersetzung erklärt, hält er bei der zweiten die Ursprünglichkeit des Griechischen für wahrscheinlicher: obwohl es auch hier an Hebraismen nicht fehle und das ganze Colorit hellenistisch sei, sei doch die Sprache sichtbar reiner und nach einzelnen Worten gewählter [1]). Diese Bemerkung ist nicht ganz unrichtig: es lassen sich in der That

---

[1]) a. a. O. S. 172. Wenn Fritzsche beifügt, der Inhalt der zweiten Hälfte sei origineller, so folgt daraus nicht, daß dieselbe nicht habe hebräisch geschrieben sein können; vielmehr erklärt diese Verschiedenheit des Inhalts zum Theil auch die Verschiedenheit der Sprache.

manche Punkte anführen, worin sich die Sprache und Constructionsweise der zweiten Hälfte von der der ersten unterscheidet. In der ersten Hälfte werden z. B. die einzelnen Sätze gewöhnlich mit *καί* an einander gereiht (vgl. z. B. 1, 3—7; 2, 8—11), in der zweiten Hälfte ist das Aneinanderreihen ohne Partikel oder mit *δέ* gewöhnlicher (z. B. 3, 20. 21. 35; 4, 1. 2. 8); — in der ersten Hälfte entspricht dem hebräischen כִּי gewöhnlich *ὅτι* (1, 13; 2, 9. 13. 15. 17. 19. 20. ꝛc.), in der zweiten oft *γάρ* (4, 7. 9. 11. 15. 18. 19. ꝛc.); — dort heißt es *ἐν ὠσιν Ἰεχονίου καὶ ἐνὼσὶ τῶν δυνατῶν καὶ ἐνὼσι τῶν πρεσβυτέρων* 1, 3. 4, *καὶ τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ τοῖς ἄρχουσιν ἡμῶν καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἡμῶν* 1, 16; vgl. 2, 14. 20. 27, hier z. B. *τὴν αἰχμαλωσίαν τῶν υἱῶν μου καὶ* (sc. *τὴν αἰχμαλωσίαν*) *τῶν θυγατέρων* (*μου*) 4, 10. 14; — und zeigt sich auch sonst noch in Einzelheiten in der zweiten Hälfte ein minder enges Anschließen an das Hebräische und in dem ganzen Abschnitte eine freiere Handhabung der griechischen Sprache. Aber ist man darum genöthigt anzunehmen, die zweite Hälfte sei keine Uebersetzung aus dem Hebräischen, während die erste dieses sicher ist? Selbst Fritzsche behauptet das nicht: er „wagt sich nicht mit Entschiedenheit darüber auszusprechen," die Ursprünglichkeit des Griechischen scheint ihm nur „größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben" [1]), und diese „Wahrscheinlichkeit" ist so gering, daß er trotz derselben an mehrern Stellen seiner Erklärung der zweiten Hälfte des Buchs Baruch (S. 192. und 198) selbst unwillkürlich wieder von dem „Uebersetzer" spricht, also ein hebräisches Original voraussetzt. — Die Sprache ist auch in der That um nichts reiner,

[1]) a. a. O. S. 172.

fließender und gewählter, als in vielen Stücken der LXX und sehr viele Indicien weisen auf ein hebräisches Original hin. Auch hier verweise ich wegen der Einzelheiten auf die Erklärung und nenne nur beispielsweise καὶ σὺκ ἔστι 3, 17. 18, δέησις 4, 20, τῇ ὑπ' οὐρανον 5, 3. Wie in der ersten Hälfte, so läßt sich auch in der zweiten fast überall mit Berücksichtigung von Parallelstellen angeben, welche hebräische Ausdrücke den griechischen zu Grunde liegen.

Auf keinen Fall beweist diese größere Reinheit der Sprache die Unmöglichkeit eines hebräischen Originals; auffallend könnte es nur erscheinen, daß sich die Uebersetzung zweier Theile des nämlichen Buchs so von einander unterscheidet. Aber wäre der Unterschied auch noch größer, als er ist, so wäre, ehe man zu dem Schlusse genöthigt wäre, daß das Buch zum Theil ein griechisches Original, mithin zum Theil unecht sei, jedenfalls noch die Annahme zulässig, daß die zweite Hälfte von einem andern Uebersetzer bearbeitet sei, als die erste. Aber so groß ist der Unterschied keineswegs, daß nicht eine und dieselbe Hand die Uebersetzung des ganzen Buchs geliefert haben könnte, und die Verschiedenheit, welche wirklich besteht, läßt sich erklären. Schon von de Wette, Welte und Scholz ist bemerkt worden, daß sich dieselbe aus dem verschiedenen Inhalte und Vortrage erkläre, und wenn Fritzsche (S. 168) gegen diese Bemerkung einwendet, „Form und Materie habe auch bei der zweiten Hälfte im Ganzen sein Vorbild in hebräischen Schriften", so gesteht er doch selbst (S. 172), „der Inhalt der zweiten Hälfte sei origineller." Wie schon bemerkt wurde, hat Baruch in seiner ganzen Schrift auf frühere biblische Bücher vielfach Rücksicht genommen; zwischen den beiden Hälften seines Büchleins besteht aber in dieser Hinsicht der Unterschied, daß dieses Anschließen

an ältere Schriften in der ersten Hälfte, wie das durch Inhalt und Tendenz geboten war, ein viel engeres ist, als in der zweiten. Die erste Hälfte, namentlich der erste Abschnitt (1, 14—2, 35), ist eine Recapitulation der Straf- und Drohreden insbesondere des Moyses und noch mehr des Jeremias, und Baruch schließt sich dabei den Gedanken und Ausdrücken nach genau an diese an; der dritte Abschnitt (3, 9—4, 4) dagegen enthält zwar manche auch in frühern Schriften schon vorkommende Gedanken und Ausdrücke, als Ganzes aber, in Bezug auf die Verknüpfung der Gedanken und die Verwendung der einzelnen Sätze in der bestimmten Tendenz ist er origineller und hat er kein Vorbild in ältern Schriften; ähnlich verhält es sich mit dem letzten Abschnitt (4, 5—5, 9); für die Klagen und Glückverheißungen, die dort vorkommen, finden sich im Einzelnen viele Parallelstellen besonders bei Isaias und Jeremias, aber der ganze Abschnitt ist weniger, wie der erste, ein Aneinanderreihen der von frühern Propheten ausgesprochenen Sätze, als vielmehr eine selbstständige Recapitulation und Verarbeitung derselben. Daraus schon erklärt sich zum Theil die Verschiedenheit der Sprache und Darstellung auch in der Uebersetzung. Zudem ist offenbar die ganze Haltung der beiden letzten Abschnitte poetischer und schwunghafter, als die der beiden ersten, welche ja ihrem größten Theile nach nur eine Amplification der beiden Gedanken: so haben wir gesündigt, und so hast du uns gestraft, bilden. Ist es nun nicht ganz erklärlich, wenn der Uebersetzer auch seiner Uebersetzung der beiden ersten Abschnitte durch ein enges Anschließen an das Hebräische eine diesem gedrückten Tone entsprechende Färbung zu geben suchte, die sie wirklich dadurch erhalten hat, — wenn er dagegen den höhern, poetischen Schwung, welcher in den letzten Abschnitten

herrscht, dadurch auch in seiner Uebersetzung wiederzugeben suchte, daß er dieselbe freier und selbstständiger hielt?

Man hat längst bemerkt, daß sich das griechische Buch Baruch enge an die griechische Uebersetzung des Jeremias in der LXX anschließt, daß sich nicht nur in Ausdrücken wie δεσμώτης 1, 9. und ἀποστολή 2, 25. eine frappante Uebereinstimmung zeigt, sondern daß sich auch sonst im Baruch Worte und Constructionen finden, die sonst außer in der griechischen Uebersetzung des Jeremias gar nicht oder selten vorkommen [1]). Man schließt daraus mit Recht, daß der Uebersetzer (nicht der Verfasser) des Buchs Baruch entweder die griechische Uebersetzung des Jeremias gekannt habe [2]), oder daß er mit dem Uebersetzer des Jeremias eine und dieselbe Person sei [3]). Dem Inhalte nach schließen sich aber, wie gesagt, hauptsächlich die beiden ersten Abschnitte des Buchs Baruch an Jeremias enge an, hier zeigt sich also auch vorwiegend diese Aehnlichkeit; die beiden letzten Abschnitte haben bei Jeremias keine so genaue Parallelen, es erklärt sich darum, daß auch die Uebersetzung derselben von der des Jeremias und mithin auch von der der zwei ersten Abschnitte etwas abweicht.

Wie ich schon wiederholt bemerkt habe, läßt sich der Charakter der griechischen Uebersetzung des Buchs Baruch

---

[1]) Fritzsche a. a. O. S. 173.

[2]) Bertholdt Einl. IV, 1752. — Hävernick l. c. p. 9.

[3]) Hitzig, die Psalmen II, 119. — Fritzsche a. a. O. S. 173. — Ewald, Gesch. des Volkes Isr. III, 2, 232 [5]): „Offenbar hat derselbe Uebersetzer das Buch Jeremias und das Buch Baruch übersetzt (man vgl. nur den Gebrauch der Worte βαδίζω, μανά für μαναά, ἀποστολή, χαρμοσύνη, γαυρίαμα, δεσμώτης); er fand also das Buch Baruch längst enger mit dem Buch Jeremias verbunden vor."

nicht wohl genügend darstellen ohne ein Eingehen auf Einzelheiten, welches der Erklärung zu sehr vorgreifen würde. Die Erklärung des Buchs selbst wird die hier nur angedeuteten Sätze bestätigen, daß die Uebersetzung der einzelnen Theile zwar nicht ganz gleichmäßig ist, daß sich aber diese Verschiedenheit durch die Verschiedenheit des Inhalts und der Darstellung hinlänglich erklärt, und daß kein Grund vorhanden ist, die letzten Abschnitte für ein griechisches Original, wohl aber starke Gründe, sie gleich den ersten Abschnitten für eine Uebersetzung aus dem Hebräischen zu halten.

§ 13.

Der Brief des Jeremias.

Dieser Brief, welcher in der Vulgata das sechste Capitel des Buchs Baruch bildet, in der Septuaginta aber vom Buch Baruch getrennt nach den Klageliedern steht, ist nach der Ueberschrift von Jeremias auf Befehl Gottes an die Juden gerichtet, welche von Nabuchodonosor als Gefangene nach Babylon abgeführt wurden. Wegen ihrer Sünden, sagt ihnen darin der Prophet, würden sie nach Babylon abgeführt werden und dort viele Jahre bleiben; in Babylon nun würden sie sehen, wie den Götzen allgemeine Verehrung gezollt werde; sie sollten sich dadurch aber nicht verführen lassen, sondern dem Herrn treu bleiben (V. 3—7); denn die Götzen seien keine wahre Götter. Dieser letzte Satz bildet das Thema des ganzen übrigen Briefs. Es wird eine lange Reihe von Thatsachen angeführt, aus denen man deutlich ersehen könne, daß die Götzen keine Macht, ja kein Leben hätten. Eine strenge logische Ordnung herrscht in dieser Ausführung nicht, die einzelnen Thatsachen werden einfach aneinander gereiht,

mitunter dieselben in etwas modificirter Form mehrere Male wiederholt und auch bisweilen ganz heterogene neben einander gestellt. Die Aufzählung derselben wird nur durch den refrainartig in verschiedenen Zwischenräumen und in verschiedener Fassung zehnmal wiederholten Satz: „Daraus ersieht man, daß sie keine Götter sind; fürchtet sie also nicht" unterbrochen. (V. 16. 23. 29. 40. 44. 49. 52. 56. 64. und 65. 69.)

Wir sehen aus dem Buche Jeremias, daß der Prophet den nach Babylon abgeführten Juden überhaupt seine besondere Theilnahme zuwandte. Jer. 29. wird berichtet, daß er an die mit Jechonias (599) abgeführten Exulanten ein Schreiben richtete, welches Elasa und Gamarias, die König Sedecias als Gesandte nach Babylon schickte, überbrachten: er warnt sie darin, nicht an ein baldiges Ende des Exils zu glauben; erst nach 70 Jahren würde dasselbe aufhören. Im vierten Regierungsjahre des Sedecias (595) übersandte er durch Saraias (Jer. 51, 59 ff.) den Exulanten seine Weissagung über den Untergang Babylons (Jer. 50. 51). Es ist darum schon an sich ganz glaublich, daß Jeremias die Juden, welche nach der letzten Eroberung Jerusalems (588) ins Exil abgeführt wurden, nicht ohne Ermahnungen und Warnungen ziehen ließ. Der Brief fällt wohl in die Zeit, welche zwischen der Eroberung der Stadt und der Wegführung der Juden verfloß (2 Kön. 25, 1—12; vgl. die Ueberschr. d. Br. Jer. *πρὸς τοὺς ἀχθησομένους εἰς Βαβυλῶνα*) [1], und ist, wie ihn Haneberg [2] bezeichnet, gleichsam eine

[1] Der Brief ist also *später*, nicht wie Welte Einl. in die deut. Bb. S. 157 angibt, früher als der Jer. 29. mitgetheilte; denn dieser ist an die mit Jechonias 599 weggeführten Juden gerichtet.

[2] Einl. in das A. T. S. 160.

besorgliche Reisevorschrift eines gewissenhaften Vaters für seinen Sohn. Wenn Ewald [1]) von diesem Briefe sagt, der Verfasser desselben schreibe wie ein allseitig beweisender und erschöpfender Redner, prophetischer Schwung rege sich nicht entfernt in ihm, — so ist das ganz richtig, aber auch ebenso erklärlich. Die Juden, welche mit Sedecias ins Exil geführt wurden, gehörten zum größern Theile den niedern Ständen an, und daraus daß der Brief hauptsächlich für die große Masse des Volkes bestimmt war, erklärt sich seine populäre Fassung und die von Ewald ganz richtig charakterisirte Darstellung: für solche Leser war es ganz geeignet, auf die Fülle von handgreiflichen Thatsachen, welche die Nichtigkeit der Götzen zeigen, hinzuweisen. So erklärt sich auch, daß der Brief zwar den Gedanken nach mit andern Stellen, worin Jeremias über den Götzendienst spricht, insbesondere mit Jer. 10. übereinstimmt, in der Darstellung aber von den Weissagungen dieses Propheten abweicht. Die particulare und temporäre Tendenz desselben macht es auch erklärlich, daß derselbe nicht in die Sammlung der Weissagungen des Propheten aufgenommen wurde.

Daß der Brief in der christlichen Kirche immer kanonisches Ansehen genoß, ist in § 1 nachgewiesen. Aus einer dort angeführten Aeußerung des Origenes scheint auch hervorzugehen, daß auch ein Theil der Juden ihn für kanonisch hielt. Ob man schon in der Stelle 2 Makk. 2, 2. eine Hinweisung auf diesen Brief zu finden habe, wie Manche annehmen, ist zweifelhaft. Wenn es dort heißt: „1. Es findet sich in den Schriften, daß der Prophet Jeremias den Wegziehenden befahl, von dem Feuer zu nehmen; 2. und daß der Prophet

[1]) Gesch. des Volkes Israel 3. Bd. 2. H. S. 547.

den Wegziehenden befahl, indem er ihnen das Gesetz gab, daß sie nicht die Gebote des Herrn vergäßen und nicht irre gingen mit ihrem Herzen, wenn sie die goldenen und silbernen Götzenbilder und ihren Schmuck sähen; 3. und Anderes der Art sagend, ermahnte er sie, das Gesetz nicht zu vergessen; 4. es stand aber in der Schrift, daß der Prophet die Stiftshütte und die Bundeslade mit sich nahm" u. s. w. — so beziehen sich diese Verse unmittelbar wohl auf keinen Fall auf unsern Brief; denn von dem, was V. 1 und 4 gesagt wird, steht in unserm Briefe nichts; möglich aber wäre es, daß die „Schriften," worauf hier Bezug genommen wird, entweder unsern Brief enthielten oder denselben erwähnten, — darauf scheinen V. 2 und 3 hinzuweisen. Jedenfalls aber hat Fritzsche [1]) Recht, wenn er sagt, es lasse sich nicht wohl eine verkehrtere Behauptung denken, als die Herzfeld's [2]), daß unser Brief „vielleicht erst nach der Notiz 2 Makk. 2, 2. geschmiedet" worden sei. Hätte ein Betrüger nach jener Notiz eine Schrift „schmieden" wollen, so wäre sicher daraus nicht ein Brief an die Exulanten geworden, von dem dort gar nicht einmal ausdrücklich die Rede ist, sondern eher eine Geschichte der dort erwähnten Ereignisse bei der Eroberung der Stadt. Aber ebenso verkehrt ist die Vermuthung Fritzsche's, daß der Brief (von einem Falsarius) nach dem Vorbilde von Jer. 10. und 29. angefertigt sei: Jer. 29. wird allerdings ein Brief des Jeremias an die Exulanten mitgetheilt, aber er hat nicht die entfernteste Aehnlichkeit mit dem unsrigen und behandelt, wie schon bemerkt, einen ganz andern Gegenstand, und Jer. 10. wird über den Götzendienst gesprochen, aber

---

[1]) Exeget. Hdb. zu den Apokr. I, 206.
[2]) Gesch. des Volkes Israel S. 316.

in einer ganz andern Darstellung, wie hier; es lag aber gewiß nicht nahe, darum weil Jeremias, wie viele andere Propheten gegen den Götzendienst geeifert und weil er einen Brief an die Exulanten geschrieben, ihm nun einen Brief über den Götzendienst unterzuschieben; mindestens ist diese Annahme viel weniger natürlich, als die oben angeführte, durch den Brief selbst gegebene.

Jeremias hat den Brief ohne Zweifel in hebräischer Sprache geschrieben; das Original ist aber, wie das des Buchs Baruch, verloren gegangen. Fritzsche [1]) behauptet zwar gleich vielen protestantischen Gelehrten, die den Brief dem Jeremias absprechen, „wenn irgend eines der Apokryphen (deuterokanonischen Bücher), so sei dieser Brief ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt." Zur Begründung dieser Behauptung führt er aber nur an: „Die Schreibart trägt zwar Spuren des Hellenistischen an sich, aber doch ist sie als hellenistische sehr rein und enthält mehrere seltene Wortformen und Verbindungen; an Hebräisches wird nur selten und schwach erinnert." Dieser Charakter der Schreibart *beweist* aber, wie schon bei den Erörterungen über die Grundsprache des Buchs Baruch (§ 12) bemerkt wurde, noch lange nicht, daß der Brief *unmöglich* eine Uebersetzung aus dem Hebräischen sein *könne*. Der Uebersetzer, welcher von dem des Buchs Baruch vielleicht verschieden ist, konnte ja möglicher Weise frei und in ziemlich gut griechischer Schreibart übersetzen, und bei der Erklärung des Briefs wird sich oft genug Gelegenheit darbieten, auf Stellen hinzuweisen, die ein griechischer *Verfasser* gewiß anders ausgedrückt hätte und die einen Uebersetzer verrathen, welcher das Original in Einzel-

[1]) a. a. O. S. 206.

heiten nicht vollkommen genau verstand oder wiederzugeben wußte und der sich an den Buchstaben desselben nicht so strenge band, als für uns wünschenswerth wäre. Ungleichheiten der Construction, wie sie Welte [1]) namhaft macht, wird sich eher ein Uebersetzer aus dem Hebräischen als ein griechischer Verfasser zu Schulden kommen lassen, z. B. προσκυνεῖν mit dem Acc. V. 6. und dann gleich im folgenden V. mit dem Dativ; das Neutrum Plur. in dem nämlichen Verse (8. und 68) mit dem Verbum im Sing. und im Plur. (ψευδῆ ἐστι καὶ οὐ δύνανται λαλεῖν); εὖ ποιεῖν mit dem Acc. (V. 38) und mit dem Dativ (V. 64); dazu nehme man den Gebrauch des Futurums ganz in hebräischer Weise, z. B. V. 33. 34. 67. Von βουλεύεσθαι πρός τινα V. 48. bemerkt Fritzsche selbst, es finde sich in der classischen Gräcität nicht, wohl aber heißt es im Hebräischen יעץ אל. — Auf jeden Fall wird kein Grund dafür angeführt werden, daß ein hebräisches Original unmöglich sei, und damit fällt die Bedeutung der Haupt-Einwendung, welche man gegen die Echtheit des Briefs erhoben hat, hinweg.

Auffallender Weise haben aber selbst katholische Gelehrte die Vertheidigung der Echtheit des Briefs aufgegeben, obwohl, wie mir scheint, mit der Echtheit auch die Kanonicität fallen müßte. Jahn erklärt [2]) ganz entschieden: „das Sendschreiben ist gewiß nicht von Jeremias," Scholz [3]) etwas schüchterner: „in der vorliegenden Form scheint der Brief einem andern Verfasser anzugehören." Scholz führt gar keinen Grund für seine Ansicht an, läßt vielmehr auf den citirten

---

[1]) Einl. in die deut. Bb. S. 155.
[2]) Einl. II, 866.
[3]) Einl. III, 646.

Satz eine Erörterung folgen, welche zeigen soll und zeigt, daß der Brief seinem Inhalte und seiner Darstellung nach ganz vortrefflich auf die Verhältnisse der jüdischen Exulanten in Babylon paßt. Jahn dagegen führt — außer der eben besprochenen Behauptung, daß der Brief wahrscheinlich ursprünglich hebräisch abgefaßt sei, und der nichtssagenden Phrase, der Verfasser „räsonnire auf eine ziemlich griechische Art" — gegen die Echtheit des Briefs folgende zwei Gründe an: 1) derselbe habe nicht die jeremianische Schreibart und 2) er bestimme die Dauer der Gefangenschaft V. 3. auf 7 Menschenalter, Jeremias dagegen auf 70 Jahre. — Was den ersten Grund angeht, so haben wir in den Weissagungen des Jeremias keinen Abschnitt, in welchem er dasselbe Thema, wie in dem Briefe behandelt, nämlich die Nichtigkeit der Götzen dem Volke inmitten des heidnischen Götzencultus durch das Hinweisen auf die einzelnen äußern Thatsachen bewiesen; wir können also auch nicht beurtheilen, ob er sich einer andern Schreibart dabei bedient haben würde, zumal uns statt des hebräischen Originals nur eine freie und nicht mangellose Uebersetzung vorliegt.

Der zweite Punkt bildet auch bei den protestantischen Gegnern der Echtheit des Briefes Jeremias die Haupt-Einwendung. Jeremias bestimmt 29, 10. die Dauer des Exils auf 70 Jahre, Bar. 6, 3. dagegen heißt es, die Juden würden in Babylon bleiben viele Jahre ἕως γενεῶν ἑπτα. Eine γενεά, Menschenalter, wird aber in der Regel zu 30 Jahren gerechnet; also wird hier, sagt man, die Dauer des Exils viel länger angegeben, als von Jeremias, und folglich kann der Brief nicht von diesem verfaßt sein. Die Bestimmung ist allerdings auffallend; aber wenn ein Falsarius unsern Brief verfaßt hätte, und zwar, wie man ja behauptet,

mit Rücksicht auf Jer. 10. und 29, würde er sich eine solche Abweichung von der Angabe des Jeremias (29, 10) selbst, dem er den Brief unterschob, gestattet haben? — Die Vermuthung Houbigant's, für γενεῶν habe ursprünglich δεκάδων gestanden, und die Welte's, der Uebersetzer habe דורות ד für דורות ג (3 Menschenalter) gelesen, sind sicher unbegründet: dem Uebersetzer und den Abschreibern war gewiß die Angabe des Jeremias zu bekannt, als daß ihnen solche Irrthümer zugeschrieben werden könnten. Auch darauf ist nicht viel Gewicht zu legen, daß γενεά nach einigen griechischen Schriftstellern auch einen Zeitraum von 7 oder 10 Jahren bezeichnet [1]). Aber hat denn דור, welches hier gewiß im Hebräischen stand, eine so bestimmte Bedeutung, daß man sagen müßte, sieben דורות seien etwa 200 Jahre? Sehr oft bedeutet es „Generation" ohne Rücksicht auf die Zeitdauer; so wenn es Deut. 23, 4. heißt, die Ammoniter sollten nicht in das Volk Israel aufgenommen werden bis ins zehnte Geschlecht. Gen. 15, 16. heißt es, die Israeliten sollten aus Aegypten zurückkehren in der vierten Generation וְדוֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה; darum kann man aber doch nicht sagen, דור sei in der patriarchalischen Zeit ein Zeitraum von 100 Jahren, weil die Dauer des Aufenthalts in Aegypten Exod. 12, 40. auf 430 Jahre angegeben ist. Ebensowenig folgt aus Job. 42, 16,

---

[1]) Suidas theilt aus Artemidor mit, daß nach Einigen eine γενεά 7 Jahre umfasse, und fügt bei: ὅθεν καὶ λέγουσιν οἱ ἰατρικοὶ τῶν δύο γενεῶν μὴ δεῖν φλεβοτομεῖν, τὸν τεσσαρεσκαιδέκατον λέγοντες. (Fritzsche zu Br. Jer. 3). Diogenes Laertius 8, 24. schreibt der pythagoreischen Schule eine ungefähr 200jährige Dauer zu mit den Worten: καὶ αὐτοῦ τὸ σύστημα διέμεινε μεχρὶ γενεῶν ἐννέα καὶ δέκα; aber die neueren Herausgeber ziehen die Lesart ἐννέα ἢ καὶ δέκα vor (Welte, Einl. S. 155.)

daß später דור gerade einen Zeitraum von etwa 30 Jahren bezeichne; es heißt dort nur, Job habe noch 140 Jahre gelebt und er habe Kinder und Kindeskinder gesehen, „vier Geschlechter;" darin liegt nicht: 4 דורות = 140 Jahre, also 1 דור = 30—40 Jahre, sondern es heißt das ganz einfach, Job habe noch die Enkel seiner Enkel gesehen. Die bestimmte Bedeutung „Zeitraum von etwa 30 Jahren," die das griechische γενεά allerdings oft hat, hat דור nicht, es bedeutet, wo es als Zeitbestimmung gebraucht wird, nur überhaupt einen Zeitraum, eine Reihe von Jahren; warum sollte also Jeremias hier nicht „viele Jahre und eine lange Zeit bis zu 7 Zeiträumen" gesagt und dabei an die anderwärts (Jer. 29, 10) gegebene genauere Bestimmung gedacht haben können?

Was man sonst gegen die Echtheit des Briefs eingewendet hat, ist sehr unbedeutend. Ganz einfältig sind die Einwendungen Bertholdt's [1]), z. B. V. 57, wo ganz einfach gesagt wird, die Götzen könnten, weil leblos, sich nicht gegen Diebe und Räuber schützen, „scheine nicht undeutlich auf die Beraubung des Apollo-Tempels durch Seeräuber angespielt zu werden, von der Jeremias nichts wissen konnte"; — oder: der Verfasser zeige eine viel genauere „Kenntniß von den verschiedenen Arten der Idololatrie und den damit verbundenen Gebräuchen," als sich bei Jeremias, der „sein Leben in einem Gedränge politischer Ereignisse zubrachte," erwarten lasse, und dergleichen kritische Curiosa mehr. Ebensowenig ist abzusehen, warum Ewald [2]) die „Anspielung auf die Könige V. 51—56. echt hellenistisch" findet: Jeremias kannte doch auch schon Könige. Uebrigens erkennt Ewald wenigstens an,

---

[1]) Einl. IV, 1769.

[2]) Gesch. des Volks Isr. 3. Bd. 2. H. S. 547 [3]).

der Brief habe wegen der vielen nähern Anspielungen auf götzendienerische Gebräuche hohen geschichtlichen Werth.

§ 14.

Handschriften und alte Uebersetzungen.

Den gewöhnlichen Ausgaben der **LXX** liegt die auf Geheiß Papst Sixtus' V. nach dem vaticanischen Codex veranstaltete Ausgabe zu Grunde. Die große Holmes'sche Ausgabe enthält das Buch Baruch und die übrigen deuterokanonischen Bücher im fünften Bande, den Parsons 1827 zu Oxford herausgegeben hat. Zu dem vaticanischen Texte des Buchs Baruch sind darin die Varianten des **Codex Alexandrinus (III)** des **Codex Marchalianus (XII)** eines **Codex Venetus** in Uncialen aus dem 8. oder 9. Jahrh. (23) und von 23 Cursiv-Handschriften angegeben; in 3 oder 4 der letztern fehlt der Brief des Jeremias. Die von Tischendorf herausgegebenen **Codices Friderico-Augustanus** und **Ephraemi rescriptus** enthalten nur Fragmente aus dem A. T., darunter nichts vom Buch Baruch. Fritzsche [1]) bemerkt über die Handschriften des Buchs Baruch: „Obgleich sich dieselben nicht mit der Consequenz in allen Einzelheiten von einander scheiden, wie in manchen andern Büchern, so zerfallen sie doch sichtbar in zwei Classen. Der erstern gehören an 22. 48. 51. 231. 62. 96; diese stimmen fast durchgängig und stehen auch oft allein, dann aber geben sie wohl immer willkürliche Aenderungen. Außerdem schließen sich ihnen in der Regel an 36. 49. 26. 198. und 229. Die zweite Classe constituirt sich aus Alex. 33. 70. 86. 87. 88. 90. 91. 228.

[1]) Exeg. Hdb. ꝛc. S. 174.

233. 239, jedoch sind einzelne Abweichungen häufiger. So steht **Alex.** öfter allein und es zeigt sich hier wie sonst, daß sein Text ein emendirter ist, der sich anderwärts reiner als in ihm erhalten hat. Endlich sind **XII** 23. 106. sehr gemischter Natur; sie stimmen bald mit diesen, bald mit jenen. Im Verhältniß zum recipirten und wesentlich guten Text [dem des **Cod. Vat.**] geben die beiden Classen zwei nicht streng von einander gehaltene Recognitionen, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß sie namentlich wo sie beide ihren Hauptzeugen nach stimmen, öfter das Ursprüngliche enthalten." Die Abweichungen des **Alex.** sind genauer, als bei Holmes, in der neuen Ausgabe der **LXX** von Tischendorf (Leipzig 1850 2 Bände) angegeben. Von großem Einfluß auf den Sinn sind die Abweichungen der Handschriften und der Citate bei griechischen Vätern übrigens fast nie.

Die lateinische Uebersetzung, welche wir in der Vulgata haben, ist nicht von dem h. Hieronymus — dieser sagt ausdrücklich, er habe das Buch Baruch und den Brief Jeremias nicht übersetzt [1]) — sondern älter, ein Bestandtheil der sogenannten Itala. Eine andere lateinische Uebersetzung, oder eigentlich nur eine andere Recension der erstern hat zuerst Jos. Maria a Caro Tommasi zu Rom 1688 und danach mit Vergleichung mehrerer alten Handschriften Sabatier im zweiten Bande seines berühmten Werkes [2]) herausgegeben. Bedeutend sind die Abweichungen dieser beiden Recensionen von einander vom Griechischen und von den Citaten bei den

---

[1]) **Prol. in Jer. ad Euseb.:** libellum autem Baruch . . . et *ψευδεπίγραφον* epistolam Jeremiae nequaquam censui disserendam. — **Praef. in Jer.:** librum autem Baruch . . . praetermisimus.

[2]) **Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae etc. Remis 1743.**

Vätern gerade nicht; aber die Vulgata schließt sich genauer an das Griechische an, als die von Sabatier herausgegebene Recension, die ich der Kürze wegen Itala nennen will. Unrichtig ist aber Fritzsche's (S. 175) Bemerkung, diese Itala sei „eine latinisirtere Ueberarbeitung der Vulgata mit Zuziehung eines griechischen Textes und etwas freier;" vielmehr haben wir, wie Sabatier bemerkt, in der von ihm herausgegebenen Recension die Itala in ihrer ältern Gestalt und in der Vulgata eine mit Rücksicht auf den griechischen Text revidirte und verbesserte Recension der Itala. Von dem Brief Jeremias hat Sabatier keine andere lateinische Uebersetzung, als die Vulgata, vorgefunden; diese weicht aber hier in ganz ähnlicher Weise vom Griechischen ab und hat ganz denselben Charakter, wie die Itala im eigentlichen Buch Baruch; es ist also wohl hier die Itala unrevidirt in die Vulgata übergegangen. Cornelius a Lapide spricht einmal gelegentlich die Vermuthung aus, der lateinischen Uebersetzung des Briefes Jeremias liege nicht der griechische, sondern der hebräische Text zu Grunde; diese Vermuthung ist aber ganz unbegründet, vielmehr ist ohne allen Zweifel die lateinische Uebersetzung sowohl des Briefes Jeremias, als des Buchs Baruch nach dem Griechischen angefertigt.

In der Londoner Polyglotte haben wir eine syrische und eine arabische Uebersetzung, letztere auch in der Pariser Polyglotte, die statt der syrischen Uebersetzung sonderbarer Weise den apokryphischen Brief Baruch [1]) hat. Auch diese beiden Uebersetzungen haben nicht den hebräischen, sondern den griechischen Text zur Grundlage (und zwar die arabische, wie Fritzsche glaubt, wenigstens beim Briefe Jeremias den Text

[1]) S. darüber den Anhang.

des Alex.), und schließen sich im Ganzen genau an denselben an; im Briefe Jeremias weicht der syr. Uebersetzer, besonders bei dunkeln Stellen, etwas mehr vom Griechischen ab. Verfasser und Alter derselben sind unbekannt. — In dem Ambrosianischen Codex zu Mailand hat sich auch die syrische hexaplarische Uebersetzung des Buchs Baruch erhalten, ist aber noch nicht veröffentlicht [1]). — Andere alte Uebersetzungen habe ich nicht benutzen können und auch bei andern Auslegern nicht benutzt gefunden.

§ 15.

Exegetische Hülfsmittel.

Aus der patristischen Zeit haben wir nur von Theodoret von Cyrus (im 5. Jahrh.) einen Commentar zum Buch Baruch (Opp. ed. Ital. tom. 2); derselbe ist zudem von geringem Umfange und der Brief des Jeremias fehlt darin. — Im dritten Bande von Michaelis Ghislerii in Jeremiam Commentarium, Lugd. 1623 ist eine griechische Catene zum Buch Baruch abgedruckt, die aber fast nur aus Noten Theodoret's und eines spätern Griechen Olympiodorus zusammengesetzt ist; zum Briefe Jeremias sind darin nur einige Noten von Olympiodorus enthalten, dessen Bemerkungen durchgängig von geringem Werthe (zum Theil sehr ungeschickt allegorisirend) sind. Ghisler hat der Catene viele Stellen aus andern griechischen und lateinischen Vätern beigefügt, in welchen Baruch citirt oder erläutert wird.

Aus der spätern Zeit haben wir Erklärungen des Buchs Baruch in den Bibel-Commentaren von Nicolaus von

---

[1]) Eichhorn, Repertorium III, 168 ff.

Lyra, Cornelius a Lapide, Calmet, Sacy (la Bible traduite en français avec une explication tirée des pères et des auteurs ecclesiastiques) u. s. w., und kürzere in den Noten von Vatablus, Sa, Menochius und Tirinus. In Mariana's Scholien zur h. Schrift fehlt die Erklärung des Baruch; statt derselben enthält die Biblia sacra cum scholiis Joh. Mariana et notationibus E. Sa, Antverp. 1624 eine Erklärung des Buchs Baruch von Peter Lanfselius; dieselbe ist aber in ganz anderer Weise gearbeitet und viel ausführlicher, als Mariana's kurze Scholien, und überladen mit allerlei unnöthigem philologischem Beiwerk. Die Annotationes in praecipua et difficiliora s. scripturae loca von W. Estius behandeln leider nur wenige Stellen des Buchs Baruch. Die Noten von Lyranus, Menochius, Tirinus und Estius sind zusammengestellt in de la Haye's Biblia maxima.

Außerdem sind zu nennen die Erklärungen des Buchs Baruch von den Jesuiten Christoph a Castro (in seinem Commentar zum Jeremias), Caspar Sanchez (Sanctius, in seinem Comm. zu den kleinen Propheten) und Joh. Maldonat (in seinem Commentar zu Jeremias, Baruch, Ezechiel und Daniel, — Paris 1610; derselbe enthält aber nur kurze Notizen, die nach dem Tode des Verfassers aus seinen Papieren herausgegeben wurden). Am brauchbarsten unter diesen ältern Commentaren sind die von Cornelius a Lapide und Tirinus.

Die in den Critici sacri und in Migne's Cursus completus enthaltenen Noten der protestantischen Exegeten Grotius, Baduellus, Castalio und Clarius enthalten wenig Brauchbares. — Manches Gute für die Kritik des Textes und die Worterklärung enthält der Commentar zum

Buch Baruch von O. F. Fritzsche in der ersten Lieferung des „Kurzgefaßten exegetischen Handbuchs zu den Apokryphen des A. T. von O. F. Fritzsche und W. Grimm. Leipzig 1851."

Die hebräische Uebersetzung des Buchs Baruch in Seckel Isaac Fränkel's Hagiographa posteriora denominata apocrypha in linguam hebr. conversa. Lips. 1830 würde für die Erklärung von größerem Werthe sein, wenn sie im Einzelnen genauer und weniger frei wäre. — C. A. Wahl's Clavis librorum V. T. apocryphorum philologica. Sectio 1. Lips. 1853 leidet außer manchen Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten an dem großen Fehler, daß darin auf den classisch-griechischen Sprachgebrauch sehr fleißig Rücksicht genommen wird, — was meist nur Raum-Verschwendung ist, — dagegen fast gar nicht, was die Hauptsache sein sollte, auf das Hebräische und den Sprachgebrauch der LXX. — In Bezug auf das Grammatische ist Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidiom's auch für die deuterokanonischen Bücher des A. T. von Werth.

Erklärung.

I. Die geschichtliche Einleitung I., 1—14.

Inhalt. Das nachstehend mitgetheilte Buch las Baruch im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems dem jüdischen Könige Jechonias und andern nach Babylon deportirten Juden vor. Die Zuhörer veranstalteten darauf eine Geldsammlung und schickten das Geld nach Jerusalem durch Baruch, welcher dorthin ging, um heilige Gefäße zurückzubringen. Er nahm zugleich ein im Namen der Exulanten abgefaßtes Schreiben (V. 10—14) mit, worin gesagt wird, für das Geld sollten die Juden zu Jerusalem Opfer kaufen und dieselben für den babylonischen König und für ihre verbannten Landsleute darbringen; das Buch des Baruch aber sollten sie an den Festtagen vorlesen. — Vgl. die Einleitung § 3 ff.

V. 1. Das Buch beginnt echt hebräisch mit *καί*, wie mehrere hebräische Bücher des A. T. mit ו. Man hat dieses sog. ו **inchoativum** auf verschiedene Weise erklärt. Im Allgemeinen ist anzunehmen, daß ein mit „Und" anfangendes Buch durch diese Partikel an etwas Vorhergehendes angeknüpft wird, sei es an die unmittelbar vorhergehenden Bücher desselben Verfassers, wie Lev., Num. und (nach einigen Auctoritäten) Deut., sei es an Bücher, an deren geschichtlichen Inhalt sich das neue Buch anschließt, wie z. B. die

Bücher Jos., Richter, 1 und 2 Sam. und 2 Kön. durch das ו gleichsam zu Einer größern Geschichts-Erzählung verbunden werden. Mitunter scheint sich diese ursprüngliche Bedeutung aber verloren zu haben: Ezech. 1, 1. und Jon. 1, 1. läßt sich wenigstens keine solche Beziehung des ו mit Bestimmtheit angeben, wenn man nicht annehmen will, daß diese Bücher dadurch an die schon vorhandenen heiligen Schriften im Allgemeinen angeknüpft werden sollen [1]). Hier wird wohl, wie schon Nic. v. Lyra angibt, durch das *καί* das Buch Baruch an die Weissagungen des Jeremias angeschlossen. Wenn Maldonat meint, das *καί* oder ו verbinde das Buch selbst mit seinem Titel, so kann das wenigstens hier nicht gesagt werden, da eben die geschichtliche Einleitung die Stelle des Titels zum Buch Baruch vertritt. — *οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου* (auch V. 3), Uebersetzung des hebr. דִּבְרֵי הַסֵּפֶר Jer. 36, 32. entspricht dem deutschen „der Wortlaut des Buchs"; es wird damit übrigens, wie in der Einleitung § 6—8. nachgewiesen ist, das ganze Buch Baruch von 1, 14—5, 9. bezeichnet. — Die Genealogie Baruchs wird hier um einige Glieder weitergeführt, wie bei Jer.; er heißt dort (32, 12) nur der Sohn des Nerias (נֵרִיָּה), des Sohnes des Maasias (מַחְסֵיָּה), wie auch Saraias Jer. 51, 59 [2]). Die Itala fügt am Schlusse der Genealogie noch bei: de tribu Simeon; es

---

[1]) Vgl. Bertheau zu Richter 1, 1.

[2]) *Σεδεκίας* (צִדְקִיָּהוּ) ist ein öfter vorkommender Name, so hieß z. B. der letzte König von Juda und ein Jer. 29, 21. erwähnter falscher Prophet. *Ἀσαδίας* ist ohne Zweifel das hebr. חֲסַדְיָה, welches die Vulg. 1 Paral. 3, 20. mit Hasadias, hier mit Sedei wiedergibt; die syr. Uebers. hat hier ܦܪܝܐ, welchem *Σαραίας* entsprechen würde; es scheint aber nur ein Schreibfehler zu sein. *Χελκίας* = חִלְקִיָּה z. B. Jer. 29, 3.

fehlen uns aber sonst alle Andeutungen darüber, zu welchem Stamme Baruch gehörte.

V. 2. Die Zeitbestimmung ist etwas undeutlich ausgedrückt. Zunächst fehlt die Angabe des Monats: wenn man daraus schließt, es sei der erste Monat gemeint (Theodoret, Lyra, Mald., Corn. a Lap.), so ist das ganz willkürlich; vielmehr scheint die Verbindung ἐν ἑβδόμῃ τοῦ μηνὸς ἐν τῷ καιρῷ ᾧ ἔλαβον κτλ. darauf hinzuweisen, daß der Monat gemeint ist, in welchem die Chaldäer Jerusalem einnahmen (Vatablus, a Castro, Calmet, Fritzsche [1]), also der fünfte (2 Kön. 25, 8), und diesen Monat scheint Baruch absichtlich zum Vorlesen seines Buchs gewählt zu haben, weil das Andenken an die Zerstörung Jerusalems in dieser Zeit bei den Juden besonders lebhaft, also ihr Herz für seine Belehrungen besonders empfänglich sein mußte (Tirinus). So erklärt sich auch am leichtesten der Ausdruck ἐν τῷ καιρῷ, „am 7. des Monats in der Zeit, in welcher Jerusalem zerstört wurde.“ Es liegt darin also zunächst eine Bestimmung des Monats; das schließt aber nicht aus, daß die Worte zugleich den Termin bezeichnen, von welchem an die 5 Jahre zu zählen sind, da ein solcher Termin sonst gar nicht angegeben wäre (Corn. a Lap.). Der Sinn ist also: im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems und zwar am siebenten Tage des Monats, in welchem (5 Jahre vorher) dieses Ereigniß stattgefunden hatte. — Mit Calmet, Grotius u. A. ἐν τῷ καιρῷ ᾧ ohne Weiteres für gleichbedeutend mit ex quo zu erklären, geht natürlich nicht an, und wenn Calm. aus Lev. 8, 32; Exod. 12, 43. und 2 Par. 16, 6. folgern will, בְּ werde auch für מִן gebraucht, so haben diese Stellen mit der unsrigen gar

[1]) Haneberg Einl. in das A. T. S. 159.

keine Aehnlichkeit, da in keiner derselben von einer Zeitbestimmung die Rede ist. Der Vorschlag de Wette's [1]), μηνί für ἔτει zu schreiben, verdient kaum Erwähnung, da gar kein äußerer Grund dafür spricht. Ganz undenkbar ist die Annahme Ewald's [2]), daß der Monat erst V. 8. genauer bestimmt werde. — Ἐνέπρησαν αὐτὴν ἐν πυρί ist genau das hebräische שָׂרְפוּ בָאֵשׁ, wie 2 Par. 36, 19; Jer. 52, 13; daß mit der Einnahme und Verbrennung Jerusalems die Zerstörung der Stadt unter Sedecias im J. 588 gemeint ist, ist in der Einleitung § 3 nachgewiesen.

V. 3. ist zwar grammatisch ein selbstständiger Satz, ohne Zweifel aber logisch als Fortsetzung des vorhergehenden Relativsatzes zu denken: „die Worte des Buchs, welche Baruch schrieb und vorlas." Darum gehört die Zeitbestimmung „im 5. Jahre" u. s. w. auch zu diesem Verse und genau genommen zu ihm hauptsächlich; denn das Vorlesen des Buchs fand sicherer an dem bestimmten Einen Tage statt, als das Abfassen desselben, und es ist durch die ungenaue grammatische Construction nicht ausgeschlossen, daß Baruch sein Buch vorher zu verschiedenen Zeiten verfaßt hatte und es an diesem Tage nur vollendete und zum Vorlesen vorbereitete. Der genauere Ausdruck wäre etwa: Dieses ist das von Baruch in Babylon verfaßte und im fünften Jahre am siebenten Tage ꝛc. vorgelesene Buch. — Der König Jechonias, welcher dieser Vorlesung [3]) beiwohnte, war im J. 599 von Nabuchodonosor nach Babylon abgeführt. Da er sich freiwillig ergeben hatte,

---

[1]) Einl. in das A. T. S. 473.

[2]) Gesch. des Volks Isr. 3. Bd. 2. H. S. 231 [1]).

[3]) Ἀνέγνω ἐν ὠσὶν Ἰεχονίου ist genau Nachbildung des hebr. וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי 2 Kön. 23, 2; Jer. 36, 6. 13. 14.

so wurde er von Anfang an milder behandelt, als sein Nachfolger Sedecias, der trotz des Eides der Treue, den er Nabuchodonosor geleistet hatte, sich gegen ihn empörte (2 Par. 36, 13), nach einem hartnäckigen Widerstande in die Hände des Siegers fiel und nachdem seine Söhne vor seinen Augen hingerichtet waren, geblendet und in Ketten nach Babylon geführt wurde, wo er bis zu seinem Tode im Kerker blieb (Jer. 52). Auch Jechonias wurde zwar erst 562 von dem Nachfolger Nabuchodonosor's, Evilmerodach, ganz in Freiheit gesetzt und an den Hof gezogen (Jer. 52, 31); aber wenn er auch um diese Zeit noch Staatsgefangener war, so ist darum doch nicht unmöglich, daß er dieser Versammlung beiwohnte oder daß dieselbe bei ihm stattfand. Nachdem er schon 15 Jahre Gefangener gewesen, war seine Haft, die von Anfang an nicht besonders strenge gewesen sein mochte, gewiß sehr gemildert [1]). Die babylonische Regierung zeigte sich überhaupt, wie die Zurückgabe eines Theils der Tempelgefäße beweist, um diese Zeit gegen die deportirten Juden sehr günstig gesinnt, und es läßt sich darum wohl begreifen, daß sie eine solche Versammlung bei dem Ex-Könige gestattete, deren Zweck für sie ja ganz ungefährlich, sogar zum Theil sehr loyal war (V. 11). Daß nicht auch Sedecias zugegen war, mag, falls derselbe noch lebte, seinen Grund darin haben, daß seine Haft aus den angeführten Gründen strenger war; zudem mußte Jechonias, der König nach dem Erbrechte, bei den Juden in höherem Ansehen stehen, als Sedecias, der den Thron nur dem Willen des Nabuchodonosor zu danken gehabt hatte [2]).

---

[1]) Agebatur jam annus sextus decimus captivitatis, sensim ergo major ei data est libertas, ut et reliquis Judaeis. Corn.

[2]) Vgl. die Einleitung § 5.

— Außer Jechonias waren noch viele Andere bei der Vorlesung des Buchs gegenwärtig, nämlich: *δυνατοὶ καὶ υἱοὶ τῶν βασιλέων*, Vornehme und Prinzen des königlichen Hauses (für *δυνατοί* stand im Hebr. wohl גִּבֹּרִים 1 Par. 29, 24. oder גְּבִירִים; Jer. 13, 18. heißt die Königin גְּבִירָה) [1], — ferner *πρεσβύτεροι*, d. h. nicht „Priester" (Allioli), — die heißen *ἱερεῖς* V. 7. 16. — sondern wie Jer. 29, 1. 1 Sam. 15, 30. זְקֵנִים, die Aeltesten, Familienhäupter, — und endlich *πᾶς ὁ λαὸς ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου*, Groß und Klein aus dem Volke [2]. — Man hat hier nicht an eine Versammlung aller nach Babylon deportirten Juden zu denken, wie einige protestantische Ausleger gethan haben, um

---

[1]) Alex. Syr. und Ar.: *υἱῶν τοῦ βασιλέως*; aber von Söhnen des Königs Jechonias ist nichts bekannt; *υἱοὶ τῶν βασιλέων* steht vielmehr in weiterm Sinne für „Prinzen von Geblüt," wie מְזֻרַע הַמְּלוּכָה Jer. 41, 1; Dan. 1, 3. Uebrigens ist jedenfalls entweder mit der Vg. (potentium, filiorum regum) das *καὶ* zwischen *δυνατῶν* und *υἱῶν τ. β.* zu streichen, so daß Letzteres eine Appositition zu Ersterem bildet, oder doch die Worte *δυν. καὶ υἱῶν τ. β.* als Ein Begriff zu fassen: „die Vornehmen, welche zur königlichen Familie gehörten." Denn wären zwei verschiedene Classen gemeint, so würde, wie vor *δυνατῶν*, *πρεσβυτέρων* und *παντὸς τοῦ λαοῦ* auch vor *υἱῶν* das *ἐν ᾠσί* wiederholt sein. Die Wiederholung von Präpositionen und ähnlichen Bestimmungen vor jedem betreffenden Worte ist im Hebräischen Regel und auch in der Uebersetzung des Buchs Baruch gewöhnlich beibehalten; s. 1, 7. 11. 12. 16; 2, 1. 23. 24.

[2]) Genau nach dem Hebräischen בָּל־הָעָם מִקָּטֹן וְעַד־גָּדוֹל Jer. 42, 1. Alex. XII u. a. Hdſ., Vg. u. Ar. haben nach *μεγάλου* noch *αὐτῶν*, was auch im Hebr. gestanden haben kann, wie Jer. 6, 13; 31, 34: כֻּלָּם לְמִקְטַנָּם וְעַד־גְּדוֹלָם, wörtl. „von den Kleinen unter ihnen bis zu den Großen unter ihnen." Auch die Verbindung eines Collectivums mit dem Plur. *τοῦ λαοῦ τῶν ἐρχομένων* (vgl. 1, 4, 7) ist echt hebräisch, s. z. B. Jer. 44, 15: וְכָל־הָעָם הַיֹּשְׁבִים. Vgl. Winer, Grammatik S. 272.

dann den Baruch der Uebertreibung zu beschuldigen: *παντὸς τοῦ λαοῦ* wird zunächst durch „Alle, die in Babylon am Flusse Sud wohnten" näher bestimmt; — denn *ἐπὶ ποταμοῦ Σούδ* grammatisch mit *ἀνέγνω* V. 3. zu verbinden, geht der Stellung wegen nicht an, wiewohl offenbar die Vorlesung des Buchs vor den am Sud wohnenden Juden auch in der Nähe dieses Flusses stattfand; — und dann ist ferner der ganze V. 4. nur eine Individualisirung des *παντὸς τοῦ λαοῦ τῶν ἐρχομένων πρὸς τὴν βίβλον*: Baruch las das Buch vor Jechonias und vor Allen, die sich bei dieser Gelegenheit versammelten, — das sagt V. 3, und V. 4. beschreibt nun die Bestandtheile dieser Versammlung näher: es waren darunter Vornehme, Aelteste und Groß und Klein aus den Israeliten, die am Sud wohnten. — Der Fluß Sud, nach der Vg. Sodi, ist nicht weiter bekannt. Calmet's Vermuthung, זִדִּי (von זדד, wallen, hochmüthig sein) sei vielleicht ein Beiname des Euphrat, ist nicht sehr wahrscheinlich; Grotius denkt an einen Flußarm zwischen Euphrat und Tigris, wo nach Ptolem. 5, 13, 19. eine Stadt *Σόειτα* lag, Herzfeld an den Soaid auf d'Anville's Karte; Bochart (Phaleg. 1, 8) emendirt סוּר mit Rücksicht auf die Stadt Sur oder Sora (s. Fritzsche); vielleicht führte ein Kanal des Euphrat (denn נָהָר kann auch Kanal bedeuten) diesen Namen. Vincenzi (Sessio 4. Conc. Trid. etc. III, 82) und Haneberg vermuthen, mit der *βίβλος* V. 3. sei die Thorah gemeint, und finden hier in dem Versammeln am Ufer eines Flusses, dem Vorlesen der Thorah, der Geldsammlung u. s. w. die Anfänge des jüdischen Synagogen-Wesens (vgl. Vitringa, de synag. hebr. t. 1. p. 1. pag. 217). Allein der Zusammenhang spricht doch viel zu stark dafür, daß unter *βίβλος* das vorher erwähnte Buch des Baruch gemeint sei, und in

den biblischen Schriften findet sich überhaupt der Ausdruck *βίβλος* (ohne weitern Zusatz) für das mosaische Gesetzbuch (ὁ *νόμος* Sir. Praef.) nicht. Mit Unrecht legt Vincenzi darauf Gewicht, daß das Buch des Baruch V. 1. 3. und 14. *βιβλίον* heiße, während das Gesetzbuch 4, 1. *βίβλος* genannt werde. Wenn das Gesetzbuch 4, 1. *βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ* genannt wird, so folgt daraus gar nicht, daß hier unter *βίβλος* allein dasselbe zu verstehen sei. Nach dem Zusammenhange ist V. 1. 3. 4. 14. immer dasselbe Buch zu verstehen, und wenn dasselbe nur V. 4. *βίβλος*, sonst *βιβλίον* genannt wird, so ist das eine Willkür des Uebersetzers; im hebräischen Originale — und darauf kommt es an — stand an allen vier Stellen סֵפֶר, welches auch der griechische Uebersetzer des Jeremias bald mit *βίβλος* (29, 1), bald mit *βιβλίον* (30, 2; 32, 10) wiedergibt. Ἐρχομένων *πρὸς τὴν βίβλον* ist also, qui veniebant ad hunc librum (Baruchi) audiendum (Corn.).

5—7. Die Vorlesung des Buchs macht auf die Zuhörer einen tiefen Eindruck. Sie geben ihre Rührung und bußfertige Gesinnung in der natürlichen und gewöhnlichen Weise zu erkennen, durch Weinen, Fasten und Beten (V. 5) [1]. Zugleich fassen sie als Vertreter der Exulanten, — als solche durften sie sich betrachten, da der König und (wahrscheinlich sehr viele) Vornehme und Familienhäupter zugegen waren, — mehrere Beschlüsse in Bezug auf ihre Mitbrüder zu Jerusalem.

---

[1]) Die Vg. drückt die Verbindung des V. 5 mit 4 dadurch aus, daß sie das *καὶ ἔκλαιον κτλ.* mit qui audientes plorabant etc. wiedergibt. — Nach *ἤρχοντο* fügen Alex. XII u. a. Hdf. u. die Complut. u. Aldin. Ausg. *εὐχὰς* bei; *εὔχεσθαι εὐχὰς* heißt im A. T. oft (auch Bar. 6, 34) „Gelübde thun“ (נָדַר נְדָרִים, z. B. 2 Sam. 15, 8), wie es Ar. auch hier übersetzt.

Zunächst wird Geld gesammelt, um dafür zu Jerusalem für sich und ihre jetzigen Beherrscher Opfer darbringen zu lassen; dann soll Baruch's Buch nach Jerusalem geschickt und auch dort bei den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen werden, damit auch ihre dort lebenden Landsleute zu der gleichen bußfertigen Gesinnung erweckt oder darin befestigt würden. Bei der Collecte betheiligt sich ein Jeder nach seinem Vermögen, — das bedeutet nach dem Hebräischen *καθὸ ἑκάστου ἠδύνατο ἡ χείρ*, Vg. **secundum quod potuit uniuscujusque manus** [1]). — Joakim wird (V. 7) vor den andern Priestern zu Jerusalem, an welche das Geld geschickt wird, besonders genannt, ohne Zweifel weil er der angesehenste unter ihnen war; da er, wie die Genealogie zeigt [2]), aus der hohenpriesterlichen Familie stammte, so fungirte er wahrscheinlich als Stellvertreter des nach Babylon abgeführten Hohenpriesters. Ueber die Zustände zu Jerusalem um diese Zeit, vgl. die Einleitung § 3.

V. 8. erklärt nun, bei welcher Gelegenheit die Exulanten das Geld nebst ihren Aufträgen nach Jerusalem schickten: *ἀπέστειλαν ἐν τῷ λαβεῖν αὐτὸν κτλ.* [3]), „sie schickten es ..., als er die Gefäße des Tempels erhielt." Aber wer? Jedenfalls geht das *αὐτόν* hier wohl nicht auf den zunächst vorher genannten Joakim (Lyranus, Mald.), — denn wäre er der

---

[1]) *ἕκαστος κατὰ δύναμιν τῶν χειρῶν υμων* sagen die LXX Deut. 16, 17. für אִישׁ כְּמַתַּנַת יָדוֹ, und *ἐὰν μὴ ἰσχύῃ ἡ χεὶρ αὐτοῦ* Lev. 5, 7. für אִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ

[2]) *Χελκίας* = חִלְקִיָּה, *Σαλώμ* = שַׁלּוּם 1 Paral. 5, 39. Vgl. die Einl. § 3. — Ueber *τὸν λαὸν τοὺς εὑρεθέντας* s. zu V. 3; wörtlich so 1 Sam. 13, 15: הָעָם הַנִּמְצְאִים; *εὑρίσκεσθαι* und נִמְצָא entspricht hier unserm „sich befinden."

[3]) Derselbe Ausdruck LXX Jer. 40, 1. für בְּקֻחָתוֹ אֹתוֹ.

Ueberbringer gewesen, so könnte doch nicht gesagt werden, das Geld sei an ihn nach Jerusalem geschickt, — sondern auf die Hauptperson, welche in den vorhergehenden Versen genannt ist, also auf Baruch. Baruch also war es, der — auf welche Weise und unter welchen Umständen, das ist unbekannt, — einen Theil der geraubten Tempelgefäße aus Babylon nach Jerusalem zurückbrachte [1]) und bei dieser Gelegenheit die übrigen Aufträge der Exulanten besorgte. Es waren dies, wie ausdrücklich beigefügt wird, nicht die von Salomon angefertigten Gefäße, welche theils mit Jechonias, theils nach der Zerstörung des Tempels nach Babylon gebracht waren, sondern „die silbernen Gefäße, welche Sedecias, der Sohn des Josias, der König von Juda, hatte machen lassen, nachdem Nabuchodonosor den Jechonias (seinen Vorgänger) . . . nach Babylon abgeführt hatte," um dadurch die mit Jechonias weggeschleppten Tempelgefäße, soweit es möglich und für den Tempeldienst nöthig war, zu ersetzen; nach der Zerstörung des Tempels waren natürlich auch diese in die Hände der Babylonier gefallen, und sie wurden jetzt zurückgegeben, während die salomonischen, zum großen Theil goldenen Gefäße bis zu Cyrus Zeit in Babylon blieben [2]). — Für

---

[1]) Die Vg. übersetzt hier und 2, 34. ἀποστρέφειν im Sinne von zurückführen oder zurückbringen (vgl. Jer. 28, 3) mit revocare.

[2]) S. das Nähere in der Einl. § 4. Wunderlich ist die Bemerkung Ewald's (Gesch. des V. Isr. 3. Bd. 2. H. S. 231), es werde hier angegeben, „Baruch habe die Bilder der nach Babylon fortgeführten goldenen Tempelgefäße nach Jerusalem zugleich mit Silber, um sie wiederherzustellen, zurückbringen sollen: dieser Sinn müsse wenigstens in V. 8—10 liegen, obgleich die Ursprache hier, sowie an andern Stellen des Buchs durch die griechische Uebersetzung nur höchst unvollkommen wiedergegeben sei." Die griechische Uebersetzung ist hier wenigstens so genau, daß sich das hebräische Original ganz gut danach

Σειουάλ ist nach den meisten Handschriften und alten Uebersetzungen [1]) *Σειουάν* oder *Σιουάν* zu schreiben; denn der hebr. Name dieses Monats ist סִיוָן Esth. 8, 9; es ist der dritte Monat, etwa unserm Mai und Juni entsprechend. Die Zeitbestimmung *τῇ δεκάτῃ τοῦ Σιουάν* gehört übrigens zu *ἐν τῷ λαβεῖν*; denn *ἀποστρέψαι* steht zwar näher, ist aber von *λαβεῖν* abhängig: „als er die Gefäße zum Zurückbringen nach Juda erhielt am 10. Sivan." Mit *ἀποστρέψαι* verbunden („um sie am 10. Sivan zurückzubringen") gäbe die Zeitbestimmung keinen Sinn; denn es ist gar nicht anzunehmen, daß Baruch bei der Zurückgabe der Gefäße die Zeit bestimmt worden sei, wenn er sie nach Judäa zurückbringen sollte; zudem wäre dann nicht zu begreifen, warum Baruch die Versammlung schon im fünften Monat (s. zu V. 2) hielt, wenn er die Reise nach Jerusalem erst im dritten Monat (natürlich dann des nächsten Jahres) antreten wollte. Er erhielt also die Gefäße am 10. des dritten Monats zurück; seine Abreise verzögerte sich aber um einige Wochen, und darum fand die Versammlung, die wir uns kurz vor der Abreise zu denken haben, erst am 7. des fünften Monats statt. — Die Wegführung des Jechonias wird V. 9. fast in denselben Ausdrücken erwähnt, wie Jer. 24, 1: אַחֲרֵי הַגְלוֹת נְבוּכַדְנֶאצַּר אֶת־יְכָנְיָהוּ וְאֶת־שָׂרֵי יְחוּדָה וְאֶת־הֶחָרָשׁ וְאֶת־הַמַּסְגֵּר מִירוּשָׁלַם וַיְבִיאֵם בָּבֶל, LXX *μετὰ τὸ ἀποικίσαι*

---

wiederherstellen läßt; von Bildern der Gefäße ist aber nicht entfernt die Rede — *ἐποίησε*, Vg. fecit, steht natürlich als Plusquamperfect.

[1]) Alex. *ιουαν* und von späterer Hand *Σιουαν*; XII, 23. und sehr viele Hdſ., Compl., Ald., Ar., Vg. *Σιουαν*, einzelne Hdſ. auch *Σειουαν*, was der Lesart des Vat. näher kommt, 106. *Σειουαμ*. Nur Syr. hat Nisan, — offenbar Correctur.

Ναβουχοδονόσορ τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς τεχνίτας καὶ τοὺς δεσμώτας καὶ τοὺς πλουσίους ἐξ Ἰερουσαλὴμ καὶ ἤγαγεν αὐτοὺς [1]) *εἰς Βαβυλῶνα.* Der Ausdruck הֶחָרָשׁ וְהַמַּסְגֵּר wird Jer. 29, 2. von den LXX ebenso übersetzt, dagegen 2 Kön. 24, 14. 16. mit *τὸν τέκτονα καὶ τὸν συγκλείοντα*; nur der griech. Uebersetzer des Jeremias gebraucht also *δεσμώτης*, welches sonst (z. B. Gen. 39, 20) „Gefangener" heißt, im Sinne von „Schlosser," und da der griech. Uebersetzer des Baruch es hier ebenso gebraucht, so läßt sich diese Stelle allerdings als Beweis dafür anführen, daß er entweder die griech. Uebersetzung des Jeremias vor Augen gehabt, oder mit dem Uebersetzer des Jeremias eine und dieselbe Person gewesen. Auffallend ist, daß er, wenn auch hier, wie doch wahrscheinlich ist, אֶת־הֶחָרָשׁ וְאֶת־הַמַּסְגֵּר stand, das *τεχνίτας* ausließ [2]). Das darauf folgende *δυνατούς* (Jer. 24, 1. LXX steht dafür *πλουσίους*, dem im Hebr. nichts entspricht) sieht auch aus, wie eine zweite Uebersetzung des schon mit *ἄρχοντας* übersetzten שָׂרִים; indeß steht es in allen Handschriften und auch die Vg. las so. (Vielleicht sind damit die גִּבּוֹרֵי הַחַיִל gemeint, die 2 Kön. 24, 14. unter den damals Weggeführten genannt werden; vgl. zu V. 3). — *Ὁ λαὸς τῆς γῆς*, עַם הָאָרֶץ, ist die gewöhnliche Bezeichnung des gemeinen Volkes (2 Kön. 24, 14; Jer. 1, 18; 29, 1); es ist hier aber nicht buchstäblich als „das gemeine Volk" zu fassen, sondern als „und Andere vom gemeinen Volke"; denn die Deportation unter Jechonias traf nach

---

[1]) Danach ist auch bei Baruch für *αὐτόν* (den Jechonias) mit Alex. XII und vielen and. Hds. Ald., Compl., Ar., It. und Vg. *αὐτούς* zu lesen.

[2]) Es steht nur in einigen späten Handschriften, in denen es wohl aus der Stelle des Jer. beigefügt ist.

2 Kön. 24, 14. vorzugsweise die Vornehmen. — In dem heutigen Text der Vulgata findet sich hier ein alter Schreib- oder Druckfehler: für cunctos potentes ist offenbar zu lesen vinctos et potentes, entsprechend dem *δεσμώτας καὶ δυνατούς*; ersteres faßte der lateinische Uebersetzer — bekanntlich nicht Hieronymus, der bei Jeremias faber et inclusor übersetzt, — da er die Parallelstellen bei Jeremias nicht beachtete, unrichtig in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Gefangene" und übersetzte vinctos, welches durch die Abschreiber in cunctos corrumpirt wurde; das richtige Wort wurde dann an einer andern Stelle eingeschaltet: et duxit eos vinctos in Bab., wo es im Griechischen nicht steht.

V. 10—14. ist das Begleitschreiben, welches die Exulanten mit dem Gelde und dem Buche Baruch's nach Jerusalem schickten. — *Καὶ εἶπαν* [1]), „sie sagten," sc. schriftlich, sie schrieben folgenden Brief; ebenso steht וַיֹּאמְרוּ 2 Par. 2, 11, wo die LXX *ἐν γραφῇ* beifügen (Fr.). — *Ἀπεστείλαμεν*, „wir schicken"; im Hebr. stand das Prät. (2 Par. 2, 12); bekanntlich wird aber auch im Griechischen und Lateinischen in Briefen meist das Prät. gebraucht (s. Winer S. 322) vgl. V. 14. — *Τοῦ ἀργυρίου*, kaufet für das Geld, gen. pretii, wie Jer. 32, 25. LXX (hebr. בְּקְנֵה); Winer, S. 235. — *Ὁλοκαυτώματα*, kaufet Opferthiere zu Brandopfern und Schuldopfern und Weihrauch zu Speisopfern und bringet (sc. diese Opfer) dar auf dem Altare des Herrn, unseres Gottes. *Ὁλοκαύτωμα* ist das hebr. עֹלָה Lev. 1, 4, Jer. 6, 20, *περὶ ἁμαρτίας* (als Ein Begriff, wie Is. 53 10; vollständiger *περὶ ἁμαρτίας θυσία* 2 Makk. 12, 43) das

---

[1]) oder *εἶπον* Alex. 23. u. a. Hds. Winer S. 96.

hebr. חַטָּאת Lev. 6, 18 [1]), *μάννα* das hebr. מִנְחָה Lev. 6, 7, Opfer von unblutigen Gegenständen, zu welchen auch Weihrauch (לְבֹנָה, *λίβανος* Lev. 2, 1) gehörte. *Μάννα* (oder wie einige Handschriften lesen, *μαναά*) ist nichts als das gräcisirte מִנְחָה (*τὸ γὰρ μάννα θυσίαν οἱ Ἑβραῖοι καλοῦσιν*, bemerkt schon Theodoret) und kommt ebenso Jer. 16, 27; 41, 5. und sonst in der LXX vor; im Pentateuch dagegen wird מִנְחָה mit *θυσία* übersetzt. — Daß der Ausdruck *ἀνοίσατε ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον* [2]) und V. 14. nicht beweisen, daß der Tempel zu Jerusalem noch gestanden habe, ist in der Einleitung § 3 gezeigt [3]). — V. 11 ff. wird nun angegeben, wofür die Juden bei der Darbringung der Opfer im Namen der Exulanten beten sollen, zunächst für ihren jetzigen Beherrscher, den König von Babylon, und sein Haus, wie der Herr das schon durch Jeremias (29, 7) angeordnet hatte: „Suchet den Frieden der Stadt, wohin ich euch gefangen führen werde, und betet für sie zum Herrn; denn in

---

[1]) Der lat. Uebers. scheint *περὶ ἁμαρτίας* nicht recht verstanden zu haben; er schiebt es nach *ἀνοίσατε* ein: offerte pro peccato ad aram, was wohl mit „bringet (diese Opfer) für (unsere) Sünde dar" zu übersetzen ist.

[2]) Der Ausdruck steht auch sonst, z. B. Exod. 29, 25. und 2 Par. 29, 27. für das hebr. הִקְטִיר oder לְהַעֲלוֹת לְהַמְזִבֵּחַ vor.

[3]) *Εἰ καὶ κατασκαφεὶς ἦν ὁ ναός, ἀλλ' ἐν τῷ τόπῳ ἔθυον· οὐ γὰρ ἐξὸν ἀλλαχῆ εἰ μὴ ἐν Ἱερουσαλὴμ τὰς θυσίας ἐπιτελεῖν.* Olympiodor in der Catene z. d. St. Quaeritur, quomodo omnino praescribatur aliquid de oblatione facienda, cum in sua oratione Azarias in captivitate positus dicat Dan. 3: „Non est hoc tempore princeps et dux et propheta, neque sacrificium neque oblatio." Respondeo, quod verba Azariae intelligantur de captivis ipsis, quibus in ipsa captivitate non erat sacrificium neque oblatio, quia haec nonnisi in loco ad hoc divinitus designato offerri poterant. Estius.

ihrem Frieden wird euch Friede sein." Der Glaube an die 70jährige Dauer des Exils war ohne Zweifel jetzt fest und lebendig unter den Exulanten, und sie beugten sich demüthig und reumüthig unter der züchtigenden Hand des Herrn. Wenn darum auch die Propheten und Baruch selbst für die Zukunft eine Bestrafung der Babylonier und Vernichtung ihrer Herrschaft in Aussicht stellten, so mußten jetzt noch, im Beginne des Exils, alle Gedanken daran in den Hintergrund treten, wenigstens keinen Einfluß auf das Benehmen der Exulanten üben. Für jetzt war Babylon ihr Wohnort und Nabuchodonosor ihr Regent: sie „bauten dort Häuser und bewohnten sie, und pflanzten Gärten und aßen von ihren Früchten, und nahmen Frauen und zeugten Söhne und Töchter," wie der Herr (Jer. 29, 5. 6) angeordnet hatte, und um diese Zeit gerade scheint die Herrschaft der Babylonier nicht zu schwer auf dem Volke gelastet zu haben [1]). Von diesem Standpunkte aus konnten sie denn auch wünschen, daß der Herr ihren Beherrschern langes Leben und der Dynastie derselben lange Dauer verleihen möchte und daß sie lange „unter dem Schatten Nabuchodonosor's und seines Sohnes leben" möchten: von einem Dynastien-Wechsel hatten sie, so lange die 70 Jahre des Exils noch nicht abgelaufen waren, keine Befreiung zu erwarten, sondern nur Unruhen und härteren Druck.

---

[1]) Hic docemur, non tantum orandum esse pro inimicis, verum etiam pro principibus infidelibus, sub quorum jugo fideles serviunt, nec orandum quomodocunque, sed etiam pro eorum vita ac diuturna incolumitate, maxime quum principes tales permittunt coli a fidelibus veram religionem, sicut hi reges permiserunt pro majori parte. Quod quum legamus factum a Judaeis, multo magis facere debent Christiani, qui abundantiorem caritatis spiritum monstrare tenentur. Estius.

Darum wünschen sie, daß „ihre (Nabuchodonosor's und Baltassar's) Tage seien, wie die Tage des Himmels über der Erde." Diese echt orientalische Hyperbel kann nicht auffallen, wenn man an die gewöhnliche Begrüßungsformel des Königs bei Daniel denkt: „Der König möge ewig leben!" (Dan. 2, 4; 5, 10; 6, 6; auch schon 1 Kön. 1, 31). — Grotius supplirt, um die Hyperbel zu mildern: „ihre und ihres Geschlechtes Tage," was auch zulässig ist; vgl. z. B. Deut. 11, 20: „Damit eure Tage viel seien und die Tage eurer Söhne in dem Lande, welches der Herr euren Vätern versprochen hat, wie die Tage des Himmels über der Erde" (כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל־הָאָרֶץ). Jedenfalls ist aber die lange Dauer des Lebens damit ausgedrückt, nicht die tranquillitas et felicitas sicut vita coelicolarum (Corn.); denn so kommt der Vergleich nie vor [1]). — Daß Baltassar ein Sohn Nabuchodonosor's genannt wird, ist nicht auffallend; er wird auch Dan. 5, 2. 11. 18. als solcher bezeichnet. Mit mehr Grund könnte man es auffallend finden, daß Evilmerodach, der Sohn und nächste Nachfolger Nabuchodonosor's nicht genannt wird; es ist aber möglich, daß Evilmerodach damals bei seinem Vater in Ungnade war (Sanctius, Calmet), oder noch eher, daß Nabuchodonosor einen ältern Sohn Baltassar hatte, der vor ihm starb, oder daß Evilmerodach auch den Namen Baltassar führte (Menochius). — Auch V. 12. ist noch von προςεύξασθε ἵνα abhängig; der Uebersetzer schließt sich aber zu enge an das Hebräische an und gebraucht das Futurum als Conjunctiv (richtig die Vg.: et ut det. etc.).

---

[1]) προςεύξασθε ist doppelt construirt, erst mit περὶ τῆς ζωῆς, dann mit εἰς ζωήν; beides kommt auch im Hebr. vor: הִתְפַּלֵּל בְּעַד חַיֵּי פ׳ Jer. 7, 16. מְצַלַּיִן לְחַיֵּי מַלְכָּא (chald.) 1 Esdr. 6, 10.

Δώσει ἰσχὺν ἡμῖν kommt auch Ps. 29, (28) 11. vor (יְהוָה עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן); es ist nicht gerade speciell Kraft zur Ertragung der Leiden der Gefangenschaft (Corn. und A.) gemeint, sondern im Allgemeinen die Kraft, die zum gesunden Zustande, wie des Leibes, so hier im bildlichen Sinne des Volkes gehört, Lebenskraft und Stärke. Aehnlich ist *φωτίσει τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμῶν* zu fassen: daß er uns erquicke, lebenskräftig und muthig mache. An Erleuchtung zur Erkenntniß der Sünde (Theodoret, Castalio) oder zur Erkenntniß der göttlichen Gebote und des pflichtmäßigen Benehmens in der gegenwärtigen Lage ist nicht zu denken; auch der bekannte hebr. Tropus, wonach Finsterniß das Bild des Unglücks und Licht das Bild des Glücks ist (Menoch.), liegt hier nicht zu Grunde. 1 Sam. 14, 29. sagt Jonathan, nachdem er im Walde etwas Honig genossen: אוֹרוּ עֵינַי „meine Augen sind hell geworden," um auszudrücken, daß ihn die Erschöpfung verlassen und daß seine körperliche Kraft und Munterkeit wiedergekehrt sei; danach wird der Ausdruck auch auf Lebenskraft, Rüstigkeit und Muth überhaupt übertragen, z. B. Ps. 38, (37) 11: dereliquit me virtus mea et lumen oculorum meorum et ipsum non est mecum; vgl. Ps. 13, (12) 4; Prov. 29, 13; 1 Esdr. 9, 8. u. s. w. — Der Schutz, welchen ein König seinen Unterthanen gewährt, wird mit dem Schatten eines Baumes verglichen; das Bild ist weiter ausgeführt Ezech. 11, 3 ff.; etwas verschieden Ps. 17, (16) 8; 36, (35) 8. — Die drei letzten Satztheile von V. 12. sind übrigens zusammenzufassen: daß wir viele Tage unter dem Schatten Nabuchodonosor's und Baltassar's wohnen und ihnen dienen und zwar so, daß wir gütige Herren an ihnen haben („Gnade finden vor ihren Augen," מָצָא חֵן בְּעֵינֵי die gewöhnliche hebr. Bezeichnung für: in Gunst stehen, gnädig

behandelt werden; auch 2, 14) und der Hauptpunkt, warum die Exulanten bitten, ist eigentlich dieser, daß sie die Tage ihres Exils gerade unter Nabuchodonosor und Baltassar (ut iis potius serviamus, quam aliis crudelioribus, Corn.; s. zu V. 11) verleben und stets von ihnen gnädig und milde behandelt werden möchten. — In V. 13. ist das „bittet für uns" nicht wieder mit ἵνα verbunden; statt dessen, was für sie erbeten werden soll, wird das angegeben, weshalb sie der Fürbitte bedürfen, woraus sich dann Ersteres von selbst ergibt: „wir (das Volk Israel) haben gegen Gott gesündigt [1]), und sein Zorn ist von uns noch nicht abgewandt [2]) bis auf diesen Tag"; die Strafen, die Gott in seinem gerechten Zorne über jene unsere Sünden über uns verhängt hat, lasten noch auf uns; bittet also für uns, daß unsere Sünden verziehen und unsere Strafen nachgelassen und gemildert werden, daß, wenn auch die Dauer des Exils unabänderlich bestimmt ist, doch die Härte desselben gemildert und uns andere Tröstungen nicht entzogen werden. — Am Schlusse des Briefs (V. 14) wird noch gesagt, was mit dem Buche des Baruch geschehen soll, welches, wie wir aus diesem Verse ersehen, mit nach Jerusalem geschickt wurde. Es soll vorgelesen werden „im

---

[1]) Ἁμαρτάνειν hier mit dem Dativ, wie 2, 5; 6, 24; 2 Sam. 12, 13. — 1, 1. 7; 3, 2. 7; 6, 1. mit ἔναντι oder ἐνάντιον κυρίου, wie Jer. 16, 11. hebr. חָטָא mit לְ (Dan. 9, 9).

[2]) Ἀπέστρεψε, intrans. „es hat sich abgewandt," wie 2, 29. 33; Jer. 23, 20; gewöhnlicher wird das hebr. שׁוּב אַף mit ἀποστρέφεται ἡ ὀργή übersetzt, wie 2, 13; Is. 5, 25. u. s. w. — Θυμὸς καὶ ὀργή, Zorn und Grimm, ist auch 2, 20. so verbunden, wo die Vg. beides übersetzt, während sie hier nur furor hat; es kommt so im A. T. (z. B. Jer. 7, 20: אַפִּי וַחֲמָתִי; 44, 6: חֲמָתִי וְאַפִּי) und auch bei Paulus (z. B. Röm. 2, 8; Kol. 3, 8; Eph. 4, 31) oft vor.

Hause des Herrn," d. h. an dem Orte, wo die Juden zu Jerusalem sich zum Gottesdienste versammelten, auf oder bei den Ruinen des Tempels, und zwar ἐν ἡμέρᾳ ἑορτῆς καὶ ἐν ἡμέραις καιροῦ, an den Festtagen [1]). ἡμέραις καιροῦ gibt die Vg. unpassend mit in die opportuno wieder; es ist offenbar eine Uebersetzung von יוֹם מוֹעֵד, welches auch Osee 9, 5. mit יוֹם חַג יְהוָה (ἡμέρα ἑορτῆς) verbunden ist; im Pentateuch (Exod. 23, 14 ff.; Lev. 23; Deut. 16) werden beide Ausdrücke von den **LXX** mit ἑορτή übersetzt. An ein eigentliches Feiern dieser Feste nach dem alten Ritus ist natürlich nicht zu denken; daß aber die Juden zu Jerusalem sich an diesen Tagen vorzugsweise zum gemeinsamen Gebete versammelten, ist ganz natürlich; s. d. Einl. § 3. — ἐξαγορεῦσαι ist von ἀπεστείλαμεν abhängig: welches wir euch schicken, um (dasselbe) vorzulesen. ἐξαγορεύειν steht in der **LXX** oft für הִתְוַדָּה, und namentlich 1 Esdr. 10, 1; 2 Esdr. 9, 3. vom reumüthigen Sündenbekenntniß, welches an letzterer Stelle sich an das Vorlesen des Gesetzes anschließt. Danach ist vielleicht auch hier ἐξαγορεύειν nicht einfach recitare (Vg.), sondern confiteri, und von dem Sündenbekenntniß zu verstehen, welches mit dem Vorlesen dieses Buches verbunden oder eben durch das Vorlesen (namentlich des ersten Theils) desselben abgelegt werden sollte.

---

[1]) Daß das eine Mal der Sing., das andere Mal der Plur. steht, ist allerdings unsymmetrisch; wenn aber Alex. XII u. a. Ald., Compl. auch das erste Mal ἡμέραις haben, und die Vg. beide Male in die übersetzt, so sieht das, zumal bei dieser Verschiedenheit, einer Correctur zu ähnlich, als daß eine Aenderung des Textes zulässig wäre. Der Sing. steht nach hebr. Weise collektivisch, und im folg. V. heißt es ebenso unsymmetrisch ἀνθρώπῳ Ἰούδα καὶ τοῖς κατοικοῦσιν Ἰερουσαλήμ.

Mit καὶ ἐρεῖτε wird das eigentliche Buch Baruch, welches nun beginnt, mit dem Briefe verbunden: „ihr sollt das Buch vorlesen, indem ihr sprecht, d. h. ihr sollt das hier folgende Buch vorlesen, nämlich:". Die It. schaltet statt des καὶ ἐρεῖτε ein: quem (librum) quum accepissent (die Juden in Jerusalem) legerunt: oder in andern Hdf. in quo fuit scriptum hoc: Domino etc.

II. Sündenbekenntniß und Gebet der Exulanten. II, 15—II, 34.

Inhalt: s. Einleitung § 8 und 9.

V. 15. Das Gebet beginnt mit dem allgemeinen Bekenntniß, daß das gegenwärtige Unglück des israelitischen Volkes einerseits Gottes Gerechtigkeit ins Licht stelle, andererseits das Volk selbst tief beschämen müsse, da es anzuerkennen genöthigt sei, daß alles Unglück nur eine gerechte und verdiente Strafe für seine Sünden sei. Dieser Gedanke, der passendste, der unter solchen Verhältnissen denkbar ist [1]) wird im Folgenden weiter ausgeführt und begründet, hier kurz durch die Worte „dem Herrn Gerechtigkeit, uns aber Beschämung" ausgedrückt. Der Ausdruck τῷ κυρίῳ ἡ δικαιοσύνη sc. ἐστίν (לְךָ אֲדֹנָי הַצְּדָקָה Dan. 9, 7) wird im Gebete

---

[1]) Rectus est et bene invocat Deum, qui in omnibus malis, quae patitur, se accusat, non Deum, et in bonis, quae facit, non se laudat, sed Deum. Sicut enim Deus repellit peccata sua defendentem, sic recipit confitentem. Augustinus. — *Μία γὰρ τοῖς ἁμαρτάνουσιν ἀπολογία μόνη μετὰ τὰ ἁμαρτήματα ὑπολείπεται τὸ τὰς οἰκείας ἁμαρτίας ὁμολογεῖν.* Apollinaris von Laodicea in der Catene zum Daniel bei Mai, Script. vet. t. 1.

des Azarias Dan. 3, 20. Vg. (Cant. 3. puer. V. 3 ff.) ausführlich paraphrasirt: „Du bist gerecht in Allem, was Du uns gethan hast, und alle Deine Werke sind wahr und Deine Wege gerade und alle Deine Gerichte Wahrheit, und gerechtes Gericht hast Du geübt in Allem, was Du über uns gebracht hast; . . . denn in Wahrheit und Gerechtigkeit hast Du alles dieses um unserer Sünden willen verhängt; denn wir haben gesündigt und . . . nicht gethan, wie Du uns befohlen hattest, damit es uns wohl gehe; darum hast Du Alles, was Du über uns gebracht, und Alles, was Du uns gethan hast, nach wahrhafter Gerechtigkeit gethan." Wenn aber durch das Unglück Israel's Gottes Gerechtigkeit sich kundgibt und die Exulanten bekennen müssen, daß Gott gerecht an ihnen gehandelt habe, so folgt daraus von selbst, daß sie im Hinblicke auf das durch ihr Verschulden über sie gekommene Unglück vor Scham erröthen müssen; das ist die eigentliche Bedeutung des dem *αἰσχύνη τῶν προσώπων* [1]) zu Grunde liegenden Ausdrucks בֹּשֶׁת הַפָּנִים (Dan. 7, 7; Jer. 7, 19). — *ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη* (auch 1, 20; 2, 6. 11. 26) ist wörtliche Uebersetzung des hebr. כַּיּוֹם הַזֶּה, welches namentlich bei Jeremias oft (z. B. 32, 20; 44, 6) vorkommt. Ungenau übersetzt Corn. hier „bis auf diesen Tag," wenn auch diese Uebersetzung an einigen Stellen paßt; denn das heißt *ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης* 1, 13, עַד הַיּוֹם הַזֶּה Jer. 32, 20. Es heißt wörtlich „wie an diesem Tage, wie heute," oder

---

[1]) Alex. und viele and. Hdss. *ἡ αἰσχύνη . .*, wie *ἡ δικαιοσύνη*; es scheint aber, daß der Uebers. sich hier auch in Kleinigkeiten genau an das Hebr. gehalten und vor *δικαιοσύνη* den Artikel gesetzt hat, weil er im Hebr. stand, vor *αἰσχύνη* nicht, weil er vor בֹּשֶׁת (als status constr.) fehlte.

„wie es an diesem Tage ist," [1]), und es wird durch diesen Ausdruck die Gegenwart und was sie bringt und was dieselbe charakterisirt, mit dem im Vorhergehenden Ausgesprochenen in irgend eine Beziehung gebracht und als Beleg dafür angeführt (sicut hodie apparet, liquet, cernitur, erklärt Corn. anderswo), bei der lockern Construction und allgemeinen, unbestimmten Fassung des Ausdrucks muß der Zusammenhang jedesmal ergeben, wie derselbe specieller zu deuten und genauer zu übersetzen ist; hier ist der Sinn offenbar: Die Gegenwart und ihr Unglück nöthigen uns dazu, Deine Gerechtigkeit und unsere Schuld und die Verdientheit unserer Strafen anzuerkennen: Dir die Gerechtigkeit, uns Beschämung, — das zeigen die Umstände der Gegenwart [2]).

Nun wird V. 15. 16. das ἡμῖν näher bestimmt, zuerst durch den allgemeinen Ausdruck „den Männern von Juda und den Einwohnern von Jerusalem" [3]), — womit Baruch, wie Jeremias und andere Propheten oft die Gesammtheit der Bewohner des Reichs Juda, oder wie nach 2, 1. wahrscheinlicher ist, die Bewohner von Palästina überhaupt, das ganze israelitische Volk bezeichnet, indem er die Bewohner der Hauptstadt besonders hervorhebt, — dann durch die In-

---

[1]) Die Vg. hat hier und sonst sicut est dies haec, 1, 20. deutlicher und richtiger sicut hodierna die (est); denn הַיּוֹם הַזֶּה steht als Accus. adverbialisch für „heute."

[2]) *Κατὰ τὸν τοῦ δικαίου λόγον καὶ θεὸς ἐτιμωρήσατο καὶ ἡμεῖς ἐν αἰσχύνῃ ἐσμὲν σήμερον ἐν αἰχμαλωσίᾳ ὄντες δικαίως.* Olympiodor. — *Εἰ βούλει πρὸς ἡμᾶς κριθῆναι, ὀφθείης μὲν αὐτὸς δίκαιος, ἡμεῖς δὲ αἰσχύνην ὀφλήσομεν, ἐξ αὐτῶν τῶν ἔργων πασῆς παῤῥησίας ἀφῃρημένοι.* Polychronius.

[3]) Wörtlich das hebr. אִישׁ יְהוּדָה וְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלִַם z. B. Jer. 11, 2. 9. In der Vg. steht hier ein alter Druck- oder Schreibfehler omni Juda für homini; ebenso 2, 1. omnem für hominem.

dividualisirung der einzelnen Classen, Könige, Fürsten (Vornehme), Priester und Propheten [1]), — dieselben welche auch Jeremias in ähnlichen Fällen aufzählt (z. B. 4, 9; 8, 1; 13, 13), — und zuletzt durch den allgemeinen Ausdruck „unsern Vätern," woraus hervorgeht, daß auch unter den vorher Aufgezählten nicht ausschließlich an die Lebenden zu denken ist, wie Calmet meinte (s. d. Einl. § 3). Die Schmach trifft das ganze Volk als Gesammtheit, und darum Lebende und Gestorbene, Schuldige und Unschuldige; unter den Propheten sind darum nicht die falschen Propheten zu verstehen, sondern die wahren, von denen einige das Unglück persönlich mittraf, wie Jeremias, Ezechiel und Daniel, und auf welche alle als Mitglieder des sündigen Volks auch die Schmach des Volkes fiel, wenn sie gleich, wie auch ein Theil der Könige, Fürsten, Priester und übrigen Israeliten persönlich unschuldig waren. So geht auch im Folgenden das „wir haben gesündigt" auf das Volk Israel als Gesammtheit, wobei die Ausnahmen nicht berücksichtigt werden.

Der Gedanke, daß das Unglück des Volkes eine gerechte Strafe seiner Sünden sei, wird nun von V. 17. an bis 2, 10. weiter ausgeführt. Es wechselt in diesem Abschnitte die Hinweisung auf die Sünde mit der Hinweisung auf die Strafe. Zuerst tritt jene mehr hervor; in V. 20. beginnen die Betenden die Beschreibung der Strafe, brechen aber gleich wieder ab, um nochmals das Sündenbekenntniß zu wiederholen, bis mit 2, 1. die Schilderung der Strafe mehr in den Vordergrund zu treten beginnt. Es braucht nicht darauf hingewiesen zu werden, wie schon dieses Schwanken zwischen Bekenntniß der Sünde und Klage über die Strafe dem

---

[1]) לְמַלְכֵינוּ וּלְשָׂרֵינוּ (וּלְכֹהֲנֵינוּ וּלְנְבִיאֵינוּ) וְלַאֲבֹתֵינוּ Dan. 9, 8.

Gemüthszustande eines unter solchen Umständen Betenden entspricht, und wie angemessen es insbesondere ist, daß die Betenden erst nach wiederholter Anerkennung ihrer Schuld sich zur Klage über die Härte der Strafe ermuthigen. — Die Construction des V. 17. wird schwierig gemacht durch das vorgesetzte ὧν. Die Vg. läßt es aus und der arabische Uebersetzer gibt „wir (oder uns), die wir"; aber das sind ohne Zweifel, wie auch die Conjectur ἀνθ' ὧν („dafür daß mir ꝛc." תַּחַת אֲשֶׁר z. B. Deut. 28 47), Emendationen, die nur durch die Schwierigkeit der Lesart ὧν, welche diplomatisch ganz gesichert ist, veranlaßt sind. Im Originale stand jedenfalls אֲשֶׁר חָטָאנוּ, „die wir gesündigt haben," so daß der Sinn ganz klar ist. Die Undeutlichkeit und Uncorrectheit der Construction fällt also nur dem Uebersetzer zur Last und es ist nicht sicher zu bestimmen, worauf er das ὧν bezogen habe. Fritzsche's Vermuthung, daß der Uebersetzer, der sonst die Attraction genau anwendet, es als solche in freilich sehr ungeschickter Weise an ἡμῶν angeschlossen wissen wollte, hat das gegen sich, daß ἡμῶν nur eine untergeordnete Bestimmung ist, also die Beziehung auf den Hauptbegriff, welcher im Dativ vorhergeht, viel näher lag; eher scheint der Uebersetzer den Genitiv von αἰσχύνη abhängig gemacht zu haben: „Schmach dafür daß" ꝛc. — Der allgemeine Ausdruck „wir haben gesündigt," wird nun in V. 18. näher bestimmt: „wir sind Gott ungehorsam gewesen," dann noch bestimmter „wir haben nicht auf seine Stimme gehört und nicht nach seinen Geboten gehandelt, die er uns gegeben hat." Auch diese Häufung von Synonymen in diesem und den folgenden Versen entspricht ganz der Gemüthsstimmung der Betenden: sie sind so sehr von dem Bewußtsein ihrer Schuld durchdrungen, daß sie nicht Worte genug finden können, um es auszudrücken (vgl. 2, 12).

Die Vg. hat hier noch einige Synonyma mehr: Peccavimus ante Dominum ... et non credidimus, diffidentes in eum, et non fuimus subjectibiles illi et non audivimus etc. Da sie aber mit dieser Lesart ganz allein steht (auch die It. hat genau wie im Griechischen peccavimus ante Dnum et contempsimus eum et non audivimus), so ist nicht unwahrscheinlich, daß, wie Grotius vermuthet, hier zwei oder drei verschiedene Uebersetzungen des ἠπειθήσαμεν αὐτῷ durch einen Irrthum in den Text gekommen sind. In ἀπειθεῖν liegt an sich nach classischem und biblischem Sprachgebrauch der doppelte Begriff des Nichtglaubens, der mit non credidimus, diffidentes in eum wiedergegeben ist, und des Nichtgehorchens, non fuimus subjectibiles [1]). (Auch im folgenden Vers übersetzt die Vg. ἀπειθοῦντες mit incredibiles). Hier ist aber offenbar der Begriff „ungehorsam sein" der passendste [2]); das non credere der Vg. ist darauf zu beziehen, daß die Juden den Worten Gottes durch die Propheten, namentlich den Straf-Androhungen nicht glaubten und eben darum seinen Befehlen nicht gehorchten und das diffidentes in eum wird, wenn diffidere hier nicht für fidem non habere = non credere steht, von Corn. mit Recht darauf bezogen, daß sie nicht auf Gottes Macht und Willen, ihnen zu helfen, vertrauten, sondern trotz der Warnungen der Propheten durch Bündnisse mit Aegypten u. drgl.

---

[1]) In subjectibilis liegt der Begriff der Bereitwilligkeit zu gehorchen (non fuimus promti et parati, ut ei in omnibus subjiceremur. Corn.), wie in credibilis der der Bereitwilligkeit zu glauben, der Gläubigkeit. In der classischen Latinität heißt incredibilis bekanntlich „unglaublich"; doch kommt es für „ungläubig" auch bei Apulejus vor.

[2]) Ἀπειθεῖν mit dem Dat. nur hier; sonst mit πρός (Fr.).

Hülfe suchten. — Der Inf. *πορεύεσθαι* ist von *ἠκούσαμεν* abhängig, wie 2, 10. 22. 24. (sonst auch mit *τοῦ*): wir haben nicht gehört auf die Stimme des Herrn [1]), um zu wandeln, so daß wir gewandelt wären . . ., vgl. Jer. 26, 4: אִם־לֹא תִשְׁמְעוּ אֵלַי לָלֶכֶת, LXX *ἐὰν μὴ ἀκούσητέ μου τοῦ πορεύεσθαι.* — *Πορεύεσθαι τοῖς προστάγμ.* (auch 2, 10) entspricht dem hebr. בְּחֻקּוֹת יְהוָה הָלַךְ, z. B. Jer. 26, 4; Ezech. 5, 6 [2]), wandeln in, d. i. nach, gemäß denselben, auf dem Wege, den sie vorschreiben (so *πορεύεσθαι ὁδοῖς ἐντολῶν θεοῦ* 4, 13) synonym mit „wandeln auf dem Wege des Herrn" 3, 13. (בְּדַרְכֵי יְהוָה Deut. 19, 9). — Wenn es heißt *ἔδωκε* (*τὰ προστάγματα*) *κατὰ πρόσωπον ἡμῶν* (auch 2, 10), so wird das dem Sinne nach allerdings richtig von der Vg. hier mit dedit nobis, genauer aber 2, 10. mit dedit (oder noch deutlicher posuit Dan. 9, 10) ante faciem nostram übersetzt: er hat sie vor uns, vor unsern Augen hingestellt, als eine Richtschnur, wonach wir unser Leben einzurichten hätten (hebr. z. B. Jer. 26, 4: נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם). Unrichtig Corn.: quae nostrae libertati et electioni proposuit, ut ea amplectamur vel respuamus; — denn Deut. 30, 15, welche Stelle Corn. für diese Erklärung citirt, ist nicht ganz ähnlich: proposui in conspectu tuo vitam et bonum et e contrario mortem et malum; ein solcher Gegensatz ist hier nicht ausgedrückt; — besser Sa: *κατὰ πρόσωπον* = palam, nec enim possumus excusare ignorantiam.

---

[1]) „Auf Jemand's Stimme hören" (auch 1, 21; 2, 10. 22. 24. 29; 3, 4) = ihm gehorchen; hebr. (בְּקוֹל) לְקוֹל שָׁמַע, z. B. 1 Sam. 8, 7. 9; 12, 1. 14. 15.

[2]) Baruch construirt *πορεύεσθαι* mit dem bloßen Dativ, wie 2 Kön. 17, 8; sonst steht gewöhnlich *πορ. ἐν*, 1 Kön. 8, 61.

V. 19. fügt dem Sündenbekenntniß ein neues Moment bei: es ist nicht eine einmalige Uebertretung der göttlichen Gebote, die sie zu bekennen und als Ursache ihres Unglücks anzuerkennen haben, sondern von dem Auszuge aus Aegypten an „bis auf diesen Tag" [1]) (bis zum Beginne des Exils) ist das Volk Israel oftmals und beharrlich ungehorsam gewesen, — dieser wiederholte und beharrliche Ungehorsam wird durch *ἤμεδα ἀπειθοῦντες* noch schärfer ausgedrückt, als durch *ἠπειθοῦμεν*. Denselben Gedanken spricht Jer. 7, 25. (vgl. 2 Kön. 21, 15) in denselben Ausdrücken aus. — *Σχεδιάζειν* (*ἅπαξ λεγόμενον* in der LXX, Fritzsche) bedeutet nach den ältern Erklärern „eilig und übereilt und leichtsinnig etwas thun," im Gegensatz zu *σπουδάζειν*, eine Sache mit Eifer und Ernst betreiben; mit *πρός* wird dann hier das Ziel oder die Folge des Leichtsinns angeknüpft: wir sind leichtsinnig gewesen, so daß wir nicht gehört haben; im Hebräischen könnte קָלַל gestanden haben, welches dieselbe Bedeutung hat (Baduell, Lansselius). Theodoret erklärt *ἐσχεδιάζομεν* durch *ἐπενοοῦμεν*; er scheint *σχεδιάζω* in der Bedeutung sich nähern (von *σχεδόν*) gefaßt und „wir näherten uns dem Nichthören" als „wir beschlossen nicht zu hören" verstanden zu haben, wie z. B. Gen. 12, 11. *ἡνίκα ἤγγισεν Ἅβραμ εἰςελθεῖν εἰς Αἴγυπτον* (הִקְרִיב לָבוֹא) mit „als er nach Aegypten gehen wollte" übersetzt werden kann. An der Parallelstelle Dan. 9, 11. steht סוֹר לְבִלְתִּי שְׁמוֹעַ, Israel „wich ab, fiel ab, um nicht zu hören" und danach hat die syr. Uebersetzung hier ܡܪܕ, hebr. מָרַד abfallen, sich empören.

---

[1]) *Ἀπὸ τῆς ἡμ... καὶ ἕως τῆς ἡμ.* ist genau das hebräische מִן ... וְעַד, z. B. Jer. 6, 13; 42, 1; 1 Sam. 12, 2: וְעַד־הַיּוֹם הַזֶּה, wo es in der LXX ebenso übersetzt ist.

Die Vg. „dissipati recessimus“ (Jt. „meditabamur nequam“), was Corn. mit dispersi per varia peccata et idola recessimus a te, ne audiremus etc. erklärt; dem entspräche griechisch ἐσκεδάσθημεν (Menochius); aber die Hdſ. geben ohne Ausnahme ἐσχεδιάζομεν oder ἐσχεδιάσαμεν. Wahrſcheinlich ſtand im Hebräiſchen hier, wie bei Dan. סוּר, welches mit ἐκκλίνειν zu überſetzen geweſen wäre; da es mit אֶל verbunden oft „hingehen zu, ſich nähern ꝛc.“ bedeutet, ſo ſetzte der Ueberſetzer hier ungeſchickt ἐσχεδιάζομεν im Sinne von „wir näherten uns.“

V. 20. Für dieſe Sünden (καὶ hier = propterea Corn. vgl. 2, 1), fahren die Betenden fort, haben uns mit Recht die Strafen getroffen, die Du ſchon durch Moyſes uns angedroht haſt. — Ἐκολλήθη εἰς, 3, 4. mit dem Dativ, Vg. adhaeserunt iſt das hebr. דָּבַק mit בְּ, anhängen, ankleben (im eigentlichen Sinne z. B. Jer. 13, 11), welches auch vom Unglück gebraucht wird, welches ſich an den Menſchen gleichſam anhängt, ihn unabläſſig auf dem Fuße verfolgt (ita adhaeserunt nobis mala, ut illa excutere et ab iis nos expedire non possemus. Menoch.) z. B. Deut. 28, 60. — „Der Fluch, den der Herr befohlen hat dem Moyſes an dem Tage, wo er uns aus Aegypten führte,“ ſind die Strafen, die Gott durch Moyſes in der Wüſte zu wiederholten Malen den Uebertretern ſeines Geſetzes androhte (vgl. beſonders Lev. 26. und Deut. 28). Ἐν ἡμέρᾳ ſteht im allgemeinen Sinne für „in der Zeit, damals als ꝛc.“, wie Jer. 7, 22; 11, 4, wo auch mit בְּיוֹם הוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם die Zeit des Aufenthaltes in der Wüſte bezeichnet wird. — Συνέταξε, Vg. constituit, hebr. צִוָּה, ſonſt „befehlen,“ iſt hier entweder im weitern Sinne für „kundthun, mittheilen“ gebraucht, oder es iſt zu ſuppliren:

„welchen Gott dem Moyses befahl uns kundzuthun, wie Jer. 26, 2: הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לְדַבֵּר. Aehnlich ist שָׁלַח Jer. 42, 21; 43, 1. gebraucht; vgl. Deut. 27, 4; 1 Par. 22, 13; 2 Kön. 18, 6: ἐντολὰς ὅσας ἐνετείλατο Μωυσῆ. — Der Schluß des V. ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη gehört wohl nicht, wie Jer. 11, 5. zu dem zunächst Vorhergehenden (quae usque hodie lacte et melle fluit, Mald.), sondern zu dem ersten Versgliede: der Fluch hat uns getroffen, wie unser jetziger Zustand zeigt. Vgl. zu V. 15.

V. 21. Die als Zeitbestimmung im vorhergehenden V. beigefügte Erwähnung der großen Wohlthat, die Gott seinem Volke erwiesen, da er es aus Aegypten in das Land führte, das von Milch und Honig floß, und zugleich die Erwähnung der furchtbaren Drohungen, die er gegen die Uebertreter seiner Gebote ausgesprochen, erinnern die Betenden wieder unwillkürlich an ihre Schuld, die durch solche Wohlthaten noch vergrößert und durch so ernste Warnungen noch unverantwortlicher geworden war, und sie kehren darum von der kaum begonnenen Klage über die Strafe nochmals zum Bekenntniß ihrer Schuld zurück: Das Unglück, welches Du uns durch Moyses angedroht hast, hat uns getroffen, weil wir trotz der Wohlthaten und Drohungen Gottes nicht gehört haben ꝛc. Die „Stimme Gottes", auf welche sie nicht gehört haben, wird hier näher bestimmt als die Ermahnungen, die Gott durch die Propheten an das Volk gerichtet: wir haben nicht gehört auf die Stimme Gottes, wir haben nicht der Stimme Gottes gehorsam gehandelt nach, gemäß (κατά) allen Worten der Propheten. — In V. 22. wird dann die positive Seite des Ungehorsams hervorgehoben: wir haben nicht auf die Stimme des Herrn gehört, sondern (καὶ, wie וְ z. B. Jer. 7, 23, nicht quia Menoch.) auf die Gelüste

unseres bösen Herzens, und dies zeigte sich dadurch, daß wir fremden Göttern dienten und überhaupt das von Gott Verbotene thaten. — Ὠχόμεθα ἕκαστος κτλ. dieser mit unwesentlichen Modificationen [1]) oft vorkommende Ausdruck bedeutet: sich nicht Gottes Gebote zur Richtschnur seines Lebens nehmen (πορεύεσθαι τοῖς προστάγμασι κυρίου 1, 18), sondern seine eigene böse Sinnlichkeit. Nach den Gedanken seines Herzens wandeln, ist immer verkehrt, da der Mensch nach Gottes Willen leben soll; darum heißt es bald blos וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵי שְׁרִירוּת לִבָּם Jer. 9, 13, bald ausdrücklich וַיֵּלְכוּ בְּשְׁרִירוּת לִבָּם הָרָע Jer. 7, 24; hier wird noch, wie Jer. 11, 8. (וַיֵּלְכוּ אִישׁ בִּשְׁרִירוּת לִבָּם הָרָע) ausdrücklich gesagt, jeder sei dem Sinnen seines bösen Herzens nachgegangen [2]), womit auf die verschiedenen und manchfaltigen bösen Wege hingedeutet zu sein scheint, auf welche die Menschen gerathen, wenn sie den Einen Weg der Gebote Gottes, den sie alle wandeln sollen, verlassen. — Ἐργάζεσθαι θεοῖς (auch 2, 21. 22. 24. Vg. operari, 2, 21. opera facite) ist eine sclavische und ungeschickte Uebersetzung von עָבַד, welches gewöhnlich „thun" — ἐργάζεσθαι, operari — aber auch „dienen" heißt, wie hier; z. B. עָבַד אֶת־יְהוָה Exod. 10, 26; 23, 25; Jer. 30, 9; auch wie Bar. 2, 21. עָבַד אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל Jer. 27, 9. 11. Die griechische Uebersetzung des Pentat. setzt dafür λατρεύειν, die des Jer., wie die des Bar., ἐργάζεσθαι; operari gebraucht Hieronymus nie so. Κατ' ὀφθαλμοὺς κυρίου gehört mit τὰ κακὰ zusammen;

---

[1]) Bald heißt es הָלַךְ אַחֲרֵי Jer. 9, 13, bald wie hier הָלַךְ בְּ Jer. 7, 24; bald הָלַךְ בְּמוֹעֲצוֹת Jer. 7, 24; bald wie hier הָלַךְ בִּשְׁרִירוּת (אַחֲרֵי) Jer. 9, 13; 11, 8.

[2]) Alex. καρδίας ἡμῶν (statt αὐτοῦ); so las auch die Vg. und das entspricht auch genauer der Stelle Jer. 11, 8.

das, was in Gottes Augen böse ist, von Gott verabscheut wird, hebr. הָרַע בְּעֵינַי יְהוָה vgl. z. B. Jer. 7, 30; 32, 30; 34, 15; 40, 5.

Cap. 2.

V. 1—5. wird nun die 1, 20. abgebrochene Klage über das Unglück wieder aufgenommen, welches das Volk als gerechte Strafe seiner Sünden getroffen, zur Bethätigung der Gerechtigkeit Gottes und zur eigenen Beschämung des Volkes: Darum, in Folge davon, daß wir dieses gethan, — so erklärt die Vg. (propter quod) mit Recht das *καί*, s. 1, 20. — hat der Herr die Drohungen verwirklicht, die er so oft gegen das ganze Volk ausgesprochen. — ἔστησε (auch 2, 24) ist die genaue Uebersetzung des הֵקִים, welches an der Parallelstelle Dan. 9, 12. steht und auch sonst oft in der Bedeutung: „Weissagungen, Drohungen oder Gebote erfüllen, verwirklichen" vorkommt [1]). — Ἐλάλησεν ἐφ' ἡμᾶς ist genau genommen nicht ad nos (Vg.), sondern wie V. 7. über uns, super nos, hebr. עַל, z. B. Jer. 16, 10; 19, 15; 1 Sam. 25, 30. — Das ἡμᾶς wird in ähnlicher Weise individualisirt, wie 1, 15. 16, am Schlusse wieder zusammenfassend ἄνθρωπον Ἰσρ. κ. Ἰούδα, überhaupt alle Männer von Israel und Juda. Mit *δικαστὰς ἡμῶν τοὺς δικάσαντες τὸν Ἰσραήλ* sind wohl obrigkeitliche Personen und

---

[1]) Jer. 28, 6: הָקִים אֶת־דְּבָרֶיךָ; 11, 5; 35, 16; die LXX immer ἵστημι, die Vg. suscitare (Jer. 11, 5; 28, 6), firmare (Jer. 35, 16), oder, wie hier statuere (Dan. 9, 12), d. i. stabilire ipso eventu, facere ut eveniat, Tirin, Menoch. Umgekehrt sagt man im Hebr. von Verheißungen, die sich nicht erfüllen, sie „fallen auf die Erde" (נָפַל אַרְצָה) z. B. 2 Kön. 10, 10.

Beamte überhaupt gemeint, synonym mit *βασιλεῖς* und *ἄρχοντες*, wie Ps. 2, 10; Osee 7, 7. *Τοὺς δικάσ. τ. Ἰσρ.* (שֹׁפְטֵינוּ אֲשֶׁר שָׁפְטוּנוּ Dan. 9, 12) ist nur pleonastische Umschreibung von *ἡμῶν*. — Die Bestimmung „über uns, unsere Richter" u. s. w. gehört grammatisch natürlich zu *ἐλάλησε*, dem Gedanken nach aber auch zu *ἔστησε τὸν λόγον*, er hat seine Drohungen an uns, unsern Richtern . . . erfüllt, die er über uns ausgesprochen. — V. 2. Die nähere Erklärung, wie Gott „sein Wort erfüllte", wird nun im Inf. mit *τοῦ* angeknüpft; eigentlich er erfüllte es, so daß (was freilich dem Sinne nach = indem, dadurch daß) er über uns brachte ꝛc.; ebenso 2, 24. (s. Winer S. 379) hebr. לְ mit dem Inf. (oder der bloße Inf.), wie Dan. 9, 13; Is. 34, 2: *θυμὸς κυρίου ἐπὶ τὰ ἔθνη τοῦ ἀπολέσαι αὐτούς* (לְהַחֲרִימָם). — *ἄγειν ἐφ᾽ ἡμᾶς κακά* [1]) ist das hebr. הֵבִיא רָעָה mit אֶל (Jer. 6, 19) oder עַל (Dan. 9, 12) etwas über Jemand verhängen, kommen lassen, — *κακὰ ἦλθεν ἐφ᾽ ἡμᾶς* [2]) das hebr. הָרָעָה בָּאָה עָלֵינוּ (Dan. 9, 13). — Zunächst wird die Größe des Unglücks im Allgemeinen ausgesprochen durch den hyperbolischen Ausdruck, es sei größer, als je unter dem ganzen Himmel eins geschehen sei. Der Satz ist eine wörtliche Uebersetzung des hebr. רָעָה גְדֹלָה אֲשֶׁר-לֹא-נֶעֶשְׂתָה תַּחַת כָּל-הַשָּׁמַיִם כַּאֲשֶׁר נֶעֶשְׂתָה בִירוּשָׁלָם (Dan. 9, 12) und etwas locker construirt: die Vergleichung ist nämlich doppelt ausgedrückt: großes Unglück, welches nicht geschehen ist (d. i. so groß, daß kein so großes geschehen ist) unter dem ganzen Himmel (auf der ganzen Erde s. 5, 3), wie es geschehen

---

[1]) oder *ἐπάγειν ἐφ᾽ ἡμας* 2, 9; 4, 15. (wie Jer. 6, 19), auch *ἐπάγειν ἡμῖν* 4, 9. 10. 14. 29.

[2]) oder *ἐπῆλθεν ἡμῖν* 4, 9. 24. 25. 35. auch *ἦλθέ μοι* 4, 22. 36.

ist zu Jerusalem [1]). — Weiter wird das Unglück dadurch beschrieben, daß es als Erfüllung der im Gesetze (namentlich Deut. 27. und 28) ausgesprochenen Drohungen bezeichnet wird, — denn *κατὰ τὰ γεγραμμένα ἐν νόμῳ Μωυσῆ* (בַּכָּתוּב בְּתוֹרַת מֹשֶׁה 1 Esdr. 3, 2) gehört zunächst zu *ἀγαγεῖν ἐφ᾽ ἡμᾶς κακά*, nicht zu dem entfernter stehenden *ἔστησε τὸν λόγον*, wie Fr. will. Aus diesen Drohungen des Gesetzes wird nun V. 3, um die Behauptung von der unerhörten Größe des Unglücks zu motiviren, die schrecklichste hervorgehoben und als in Erfüllung gegangen bezeichnet: die Noth stieg so hoch, daß Eltern das Fleisch ihrer Kinder aßen. Diese Drohung ist Lev. 26, 29. und Deut. 28, 53. ausgesprochen; Jeremias (19, 9) wiederholte sie, und Klagel. 2, 20; 4, 10. zeigt, daß sie während der Belagerung Jerusalem's unter Sedecias in Erfüllung gegangen war, wie sie sich später bei der Belagerung durch Titus bekanntlich nochmals erfüllte. *ἄνθρωπος σάρκας υἱοῦ αὐτοῦ*, homo carnes filii sui Vg. entspricht dem in dieser Verbindung sehr oft vorkommenden hebr. אִישׁ z. B. Jer. 19, 9: אִישׁ בְּשַׂר-רֵעֵהוּ, jeder das Fleisch seines Nächsten (2, 9. dafür *ἕκαστος*). — Bei der Fortsetzung der Schilderung des Unglücks wird nun mit V. 4. die Construction geändert; der Satz wird grammatisch nicht mehr von *ἔστησε τὸν λόγον αὐτοῦ* V. 1, wovon er dem Sinne nach abhängig ist, abhängig gemacht, sondern selbstständig construirt, — eine Ungenauigkeit, die bei solchen verlängerten Beschreibungen nicht auffallend und nicht selten ist. Zudem tritt an die Stelle

---

[1]) Für *ἃ οὐκ ἐποίησεν* ist wohl zu lesen *ἃ οὐκ ἐποιήθη*, so Alex. XII und viele Hdss., Theodoret, die Vg. und die andern alten Uebers.; dafür spricht auch die Parallelstelle Dan. 9, 12: נֶעֱשְׂתָה.

des ἡμεῖς nun in V. 4. αὐτούς, eine Aenderung, welche durch das vorhergehende ἄνθρωπος κτλ. einigermaßen vorbereitet ist und umsoweniger auffällt, als hier vorzugsweise von dem Unglück die Rede ist, welches die Vorfahren der Betenden getroffen, das „Wir" tritt aber mit V. 5. schon wieder ein, weil es der Stellung der Betenden, die im Namen des gesammten Volkes sprechen, angemessener ist. — V. 4. und 5. drücken im Wesentlichen dasselbe aus: Gott machte [1]) sie unterworfen (ließ sie besiegt [2]) und unterjocht werden von) allen umliegenden Reichen" — Aegypten, Assyrien, Babylon u. s. w. — „und machte sie zum Gespött unter allen Völkern, unter die sie zerstreut wurden" (V. 4) „und sie wurden unten und nicht oben" (V. 5), d. h., wie schon Theod. erklärt δοῦλοι καὶ οὐ δεσπόται [3]) der umliegenden Völker. Dieser letzte Ausdruck enthält eine deutliche Anspielung auf Deut. 28, 13, wo Gott den Israeliten für den Fall, daß sie seine Gebote halten würden, verheißt: Constituet te Dominus in caput et non in caudam et eris semper supra et non subter (וְהִיִּיתָ רַק לְמַעְלָה וְלֹא תִהְיֶה לְמָטָּה), si tamen audieris mandata Domini Dei tui, — und der Zusatz „denn wir haben gesündigt vor dem Herrn unserm Gotte" erklärt es, warum von dieser bedingungsweise

---

[1]) διδόναι, Vg. dare, steht im Hellenistischen sehr oft wie נָתַן für unser „machen"; so διδόναι ὑποχειρίους z. B. auch Sap. 12, 9.

[2]) Auch das liegt in ὑποχείριος, welches nicht gerade blos „unterjocht" bezeichnet; Gen. 14, 20; vgl. 2 Kön. 24, 20. Hier scheint im Hebr. nicht בַּיִת gestanden zu haben, wie Gen. 14, 20; sondern לְקְלָלָה wie Jer. 42, 18, eigentlich „zur Verachtung," verachtet und verspottet von Allen ꝛc.

[3]) Eine solche Verbindung zweier contradictorischer Ausdrücke ist im biblischen Sprachgebrauch sehr gewöhnlich; s. 2, 34; Klagel. 3, 2. σκότος καὶ οὐ φῶς; 2 Kön. 20, 1. u. s. w.

gegebenen Glücksverheißung das Gegentheil eingetroffen war. — Der Zusatz εἰς ὀνειδισμὸν καὶ εἰς ἄβατον [1]) enthält eine Erweiterung und Steigerung des ἔδωκεν ὑποχειρίους: er machte uns unterworfen . . . zur Schmach (und wir wurden dadurch zur Schmach) oder zum Gespötte ꝛc. Etwas auffallend ist in dieser Verbindung das εἰς ἄβατον. Es heißt ohne Zweifel weder „zum Fluche" (Luther), noch „zum Entsetzen" (de Wette), sondern „zur Wüste oder Verwüstung", eigentlich zu einem von Menschen nicht betretenen Orte, wie 2, 23. (und noch deutlicher Jer. 6, 8. ἄβατον γῆν ἥτις οὐ κατοικίσθη) erklärt wird. Das paßt natürlich zunächst nur auf das Land, aber ohne daß man darum gerade so bestimmt sagen könnte, εἰς ὀνειδισμόν gehe auf das Volk, εἰς ἄβατον auf das Land (Grotius, Wahl); denn auch Jer. 42, 18. heißt es: „ihr sollt werden לְאָלָה וּלְשַׁמָּה וּלְקִלָלָה וּלְחֶרְפָּה, LXX ἔσεσθε εἰς ἄβατον καὶ ὑποχείριοι καὶ εἰς ἄραν καὶ εἰς ὀνειδισμόν, wo לְחֶרְפָּה dem εἰς ὀνειδισμόν, und לְשַׁמָּה (oder לִשְׁמָמָה Jer. 49, 13) dem εἰς ἄβατον entspricht. — Die Verbindung ἡμάρτομεν πρὸς τὸ μὴ ἀκούειν ist im Griechischen hart; im Hebräischen stand der Inf. mit לְ: wir haben gesündigt, so daß, indem wir nicht hörten; s. zu 1, 19.

In V. 5. verband sich, wie eben angedeutet, in ganz natürlicher Weise mit der Klage über die Strafe wieder das

---

[1]) Das εἰς vor ἄβατον ist aus Alex. XII und 16 andern Hdf. Compl., Ald. und der Vg. wiederherzustellen, s. 2, 23. Mit denselben Hdf., Syr. und Ar. ist auch nach dem zweiten κύκλῳ das ἡμῶν beizufügen (die Vg. hat das zweite τοῖς κύκλῳ ganz übergangen), hebr. סָבִיב סָבִיב, wiewohl auch κύκλῳ ohne Gen. (2 Makk. 4, 32) vorkommt; vgl. סָבִיב Klagel. 2, 3. — Für πασαῖς βασιλείαις (לְכֹל מַמְלָכוֹת Jer. 34, 17) hat die Vg. regum (regnorum?) omnium.

Bekenntniß der Schuld; damit gehen die Betenden nun wieder auf den ersten Gedanken ihres Gebets zurück, der nun zunächst in V. 6. fast wörtlich, nur etwas kürzer, wie 1, 15. wiederholt wird, worauf dann in den folgenden Versen bis V. 11. die beiden bisherigen Hauptgedanken, — die Schilderung der Schuld und der Strafe, — in verschiedenen Fassungen mit einander abwechseln: die einzelnen Sätze werden echt hebräisch meist nur mit *καί* an einander gereiht, so daß das Verhältniß von Ursache und Wirkung, welches zwischen Schuld und Strafe besteht, nicht deutlich hervorgehoben wird. — Der Sinn von V. 7. ist klar; er ist eine Begründung von V. 6: Was jetzt geschieht (*ὡς ἡ ἡμ. αὕτη* s. 1, 15), dient dazu, Gottes Gerechtigkeit zu bekunden und gereicht uns selbst zur Beschämung; denn es ist die Erfüllung dessen, was Gott uns für den Fall angedroht hat, daß wir seine Gebote nicht hielten. Die gewöhnliche und durch die besten Hdss. bestätigte Lesart *ἃ ἐλάλησε κύριος ἐφ᾽ ἡμᾶς, πάντα τὰ κακὰ ταῦτα ἦλθεν ἐφ᾽ ἡμᾶς* gibt aber keine gute Construction, und es ist wohl entweder mit **XII** und einigen andern Hdss. das zweite *ἅ* zu streichen („was der Herr geredet hat, alles das Böse ist über uns gekommen"), oder mit andern Hdss., Vg. und Syr. *διότι* statt des ersten *ἅ* zu lesen („denn der Herr hat alles das Böse uns vorher angedroht, welches über uns gekommen ist"). Daß der gewöhnliche Text echt und der Verfasser (oder Uebersetzer) aus der Construction gefallen sei, wäre bei so wenigen Worten zu auffallend (Fr.). Daß im Hebr. im Anfange des V. אֲשֶׁר gestanden im Sinne von „weil" (Lanssélius) ist gar nicht wahrscheinlich; entweder stand כִּי, welchem *διότι* entspricht, oder אֲשֶׁר im gewöhnlichen Sinne, in welchem Falle das zweite *ἅ* durch einen Fehler der Abschreiber (aus *ταῦτα*) in den griech. Text gekommen ist.

V. 8. ist wohl nicht mit V. 7. zu verbinden: Gott hat alles dieses Böse über uns gebracht, und doch (*καί*) haben wir nicht gebetet ꝛc., — sondern mit V. 7. scheint die erste Begründung von V. 6. abgeschlossen zu sein (dem Herrn Gerechtigkeit ꝛc.; denn er hat erfüllt, was er gedroht hatte), und V. 8. und der Anfang von V. 9. enthalten eine zweite Begründung von V. 6: wir haben uns nicht bekehrt zum Herrn; darum hat er mit Recht dieses Uebel über uns gebracht. Der Satz findet sich hebräisch fast wörtlich Dan. 9, 13: וְלֹא חִלִּינוּ אֶת־פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לָשׁוּב מֵעֲוֹנֵינוּ וּלְהַשְׂכִּיל בַּאֲמִתֶּךָ׃ וַיִּשְׁקֹד יְהוָה עַל הָרָעָה וַיְבִיאֶהָ עָלֵינוּ. Mit Rücksicht auf diese Stelle (לָשׁוּב) ist es auch sehr unwahrscheinlich, daß *ἀποστρέψαι* hier im transitiven Sinne gebraucht sei (Ar., Mald., Fr., Corn.: deprecantes eum, ut nos converteret per gratiam praevenientem et excitantem); vielmehr steht *ἀποστρέψαι*, dem לָשׁוּב entsprechend, neutral (wie 1, 13; vgl. Jon. 3, 8. 10): wir beteten nicht zum Herrn, so daß wir uns bekehrten. Die Verbindung ist allerdings etwas eigenthümlich; es ist aber wohl zu erklären, entweder: wir beteten nicht zum Herrn um Rettung so, daß (indem) wir uns dabei zugleich bekehrten, oder: wir beteten nicht und versprachen nicht in diesem Gebete, uns zu bessern. Möglich wäre die Erklärung von Corn. auch bei der neutralen Fassung von *ἀποστρέψαι*: deprecati, ut reverteremur (Vg.) = wir beteten nicht, daß wir (durch Deine Gnade) bekehrt würden, vgl. Klagel. 5, 21: Converte nos ad te et convertemur; aber die angegebene Erklärung ist wohl natürlicher [1]). Dem Sündenbekenntniß wird in V. 8. ein

---

[1]) *Δεῖσθαι τοῦ προσώπου κυρίου*, zum Herrn beten, außer bei Dan. l. c. auch Jer. 26, 19; Ps. 119 (118), 58 u. s. w. für חָלָה

neues Moment beigefügt, sofern das Nicht-Ablassen vom Bösen trotz der Warnungen und Züchtigungen Gottes auf Verstocktheit und Verhärtetsein im Bösen hinweist. — V. 9. Darum (*καί*) wachte der Herr zum Bösen und brachte es über uns [1]). Nicht treffend ist Theodoret's Bemerkung: *ἐγρηγόρησιν θεοῦ τὴν τιμωρίαν καλεῖ· τὴν γὰρ μακροθυμίαν αὐτοῦ ὕπνον ἔθος τῇ θείᾳ γραφῇ καλεῖν*; „über das Böse wachen" ist vielmehr: darüber wachen, dafür besorgt sein, daß das Böse ausgeführt wird. Jer. 1, 12. heißt es z. B. ausdrücklich: „ich wache über mein Wort, um es zu thun, zu erfüllen (לַעֲשׂוֹתוֹ), und demgemäß ist *ἐγρηγόρησε ἐπὶ τ. κακοῖς κ. ἐπήγαγεν* (*αὐτά* Dan. l. c. וַיָּבִיאָהּ), er wachte über das Böse, um es über uns zu bringen = er war darauf bedacht, das Böse über uns zu bringen. Eine dem Sinne nach ähnliche, der Construction nach aber verschiedene Wendung ist: „ich wache über sie zum Bösen und nicht zum Guten", חִנְנִי שֹׁקֵד עֲלֵיהֶם לְרָעָה וְלֹא לְטוֹבָה Jer. 44, 27; vgl. 31, 28. Ganz verunglückt ist Wahl's Erklärung (Clavis s. v. *γρηγορεῖν*): diligenter attendit ad male facta, ad flagitia, ad malos mores; denn wo bleibt da das *καὶ ἐπήγαγεν* oder noch deutlicher וַיָּבִיאָהּ bei Dan. 9, 14? — In der zweiten Hälfte des V. 9. weichen Baruch und Daniel von einander ab: Dan. 9, 14. sagt:

אֶת־פָּנֵי יְהוָה, — *νοήματα τῆς καρδίας τῆς πονηρᾶς* (die Vg. frei: a viis nostris pessimis) לְבוּ חָרָע (מוּעָצוֹת) שְׁרִירוּת f. zu 1, 22.

[1]) Die richtige Lesart ist: *καὶ ἐγρηγόρησε κύριος ἐπὶ τοῖς κακοῖς καὶ ἐπήγαγεν ἐφ' ἡμᾶς*, wie bei Dan. l. c. *κύριος* nach *ἐπήγαγε* haben zwar Vat. und Alex., es ist aber störend und fehlt in 9 Cursiv-Hdss., Vg., Jt. und Syr. und bei Dan. Für *καὶ ἐπήγαγε* haben XII und 13 Cursiv-Hdss. *οἷς ἐπηγ.*, wohl Correctur. Die Vg. schiebt erklärend nach *ἐπήγαγε* (adduxit) ea ein, wie bei Dan.

„denn der Herr ist gerecht in allen seinen Werken, die er gethan hat" (עַל־כָּל־מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר עָשָׂה), d. i. bei allen Schicksalen, die Gott über uns verhängt hat, hat er nur gerecht an uns gehandelt (vgl. 2 Esdr. 9, 33); Baruch dagegen: „der Herr ist gerecht in allen seinen Werken, die er uns geboten hat" (ἐνετείλατο ἡμῖν, צִוָּה לָנוּ), d. h. in allen seinen Geboten; der Herr gebietet uns nur, was billig und recht ist und doch — denn V. 10. ist damit zu verbinden — „haben wir nicht auf seine Stimme gehört, um seine Gebote zu halten"; — also ein neues Moment, welches die Schuld des Volks vergrößert: die Gebote, die es verletzt hat, waren gerecht. — δίκαιος ἐπὶ τὰ ἔργα entspricht dem hebr. צַדִּיק עַל bei Dan. 9, 14, gerecht in Bezug auf. — Ueber die Ausdrücke in V. 10. vgl. zu 1, 18.

Mit V. 11. beginnt, wie schon die Uebergangspartikel καὶ νῦν — וְעַתָּה Dan. 9, 15. „und nun," da dieses so ist, — andeutet, ein neuer Abschnitt des Gebets: von dem demüthigen Bekenntniß der Schuld und der klagenden Schilderung der wohlverdienten Strafe erhebt sich dasselbe nun zur eigentlichen Bitte. Nicht ohne Absicht wird Gott gleich als der „Gott Israels" angeredet; es wird dadurch darauf hingewiesen, daß Israel das auserwählte Volk Gottes sei und darum wohl auf Erhörung hoffen dürfe. Zur Bestärkung dieser Hoffnung, daß Gott retten wolle und retten könne, wird an den Auszug aus Aegypten erinnert: da hat Gott durch seine Wunderthaten deutlich gezeigt, daß er Israel zu seinem Volke erwählt, daß er der Allmächtige sei und sein Volk auf wunderbare Weise aus der Hand der Feinde retten könne. Der Auszug aus Aegypten wird zwar oft als Beweis der Macht und der Liebe Gottes zu seinem Volke angeführt (z. B. 1 Kön. 8, 50. 51), hier aber besonders

passend erwähnt, weil die Lage Israels jetzt ähnlich war, wie vormals in Aegypten. Die wunderbare Weise, wie der Herr damals sein Volk gerettet, wird durch die Häufung von synonymen Ausdrücken besonders hervorgehoben, weil dadurch einerseits Gottes Macht, anderseits seine Liebe zu Israel besonders hervortritt. Fast dieselben Ausdrücke, nur in etwas anderer Ordnung hat Jer. 32, 21: בְּאוֹתוֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָא גָּדוֹל, LXX *ἐν σημείοις καὶ ἐν τέρασιν, ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ καὶ ἐν ὁράμασι μεγάλοις* (ähnlich Deut. 26, 8). — *ἐν δυνάμει μεγάλῃ* scheint dem בְּמוֹרָא גָּדוֹל (eigtl. mit großem Schrecken) zu entsprechen; *ἐν βραχίονι ὑψηλῷ* ist nach dem Hebräischen (וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה) „mit ausgestrecktem erhobenem Arme," — *καὶ ἐποίησας σαυτῷ ὄνομα* (וַתַּעַשׂ לְךָ שֵׁם כַּיּוֹם הַזֶּה Dan. 9, 15; vgl. Js. 63, 12. 14). „Du hast Dir einen Namen, Dich berühmt gemacht, wie es noch heute ist"; bis auf diesen Tag führt man staunend jene Wunder als Erweis Deiner Macht an; darum vertrauen wir, daß Du auch jetzt noch helfen kannst.

V. 12. Bei dieser vertrauensvollen Anrufung Gottes drängt sich aber noch einmal das Schuldbewußtsein den Betenden auf, und sie bekennen darum nochmals in sehr starken Ausdrücken ihre Schuld, ehe sie mit ihrer Bitte fortfahren. Der Gedankengang ist dieser: Herr, Du bist unser Gott und wir sind Dein Volk, das Du auf so wunderbare und liebevolle Weise früher aus gleich großer Noth errettet hast (V. 11); wir haben zwar gesündigt und dadurch unsere Ansprüche auf Deinen Schutz verscherzt; aber wir erkennen und bekennen jetzt unsere Schuld (V. 12) und wir sind hart dafür gestraft (V. 13), darum erhöre uns jetzt, nicht um unseres Verdienstes, aber um Deinetwillen (V. 14). *ἡμάρτομεν, ἠσεβήσαμεν, ἠδικήσαμεν* ist wohl mit Rücksicht auf 1 Kön. 8, 47;

2 Par. 6, 37. gesagt, wo Salomon in dem schönen Gebete bei der Tempelweihe sagt: „Wenn sie sich aber bekehren in dem Lande, wohin sie zerstreut sind, und zurückkehren und zu Dir beten im Lande ihrer Feinde und sagen: wir haben gesündigt, gottlos gehandelt, Unrecht gethan (חָטָאנוּ וְהֶעֱוִינוּ וְרָשַׁעְנוּ) .. dann erhöre sie." Ganz ähnlich Ps. 106 (105), 6; Dan. 9, 5. 15; Judith 7, 19. Das wiederholte Vorkommen derselben Worte macht allerdings die Vermuthung Welte's wahrscheinlich, daß dieselben seit Salomo eine übliche Formel des religiösen Schuldbekenntnisses geworden seien. Die Häufung der Synonyma verbunden mit dem Asyndeton dient zur Verstärkung und Steigerung des Ausdrucks; Lyranus' Bemerkung: ἡμαρτ. contra nosmetipsos, ἠσεβ. contra Deum, ἠδικ. contra proximum ist ein willkürlicher Einfall; die Worte stehen hier ganz synonym und eine nähere Bestimmung zu allen drei wird nur in ἐπὶ πᾶσι τ. δικαιώμασί σου gegeben. δικαιώματα, justitiae, steht dem hebr. חֻקִּים entsprechend (so oft im Ps. 119 [118], z. B. V. 5. 8. 12) für „Gebote", wie Sir. 4, 17; 1 Makk. 1, 13. u. o.; so auch unten 4, 13; (Praecepta Dei vocantur justitiae, tum quia praescribunt id quod justum est, tum quia observantes justificant Corn., Thom. Aq. Summa 1, 2. q. 100 art. 2). Also: wir haben gesündigt gegen (חָטָא mit בְּ 2 Esdr. 9, 29) alle Deine Gebote. An der Parallelstelle Dan. 9, 16. steht בְּכָל-צִדְקֹתֶיךָ und ist dieses mit dem Folgenden verbunden: nach all' Deiner Gerechtigkeit (wonach Du den Büßenden und hinlänglich Gestraften verzeihst) oder nach Deiner Güte (wie z. B. Ps. 31, 2) möge sich Dein Zorn von uns abwenden. Da auch Bar. 2, 19. δικαίωμα für צְדָקָה steht, so ist auch hier wohl δικαιώματα nicht „Gebote" (חֻקִּים) wie sonst, sondern „Gerechtigkeit" und der

Ausdruck gerade wie bei Dan. mit dem folgenden Verse zu verbinden. — Ueber ἀποστραφήτω (Alex. und andere Hdſ. fügen δὴ bei, dem נָא bei Dan. entſprechend) ὁ θυμός ſ. zu 1, 13. — κατελείφθημεν ὀλίγοι, vollſtändiger κατ. ὀλ. ἀπὸ. πολλῶν [1]), נִשְׁאַרְנוּ מְעַט מֵהֳרַבֵּה Jer. 42, 2: das einſt zahlreiche Volk iſt zu einem kleinen Häuflein zuſammengeſchmolzen, und dieſes befindet ſich noch dazu zerſtreut unter andern Völkern, — das zeigt einerſeits, daß wir für unſere Sünden ſchwer gebüßt haben, und es muß Dich anderſeits zur Barmherzigkeit bewegen, wenn Du Dein Volk in dieſem Zuſtande ſiehſt. Darum (V. 14) „erhöre unſer Gebet und unſer Flehen [2]) und rette uns und gib uns Gnade, laß uns Gnade finden in den Augen derjenigen, die uns in die Verbannung geführt haben.“ Der allgemeine Ausdruck ἐξελοῦ ἡμᾶς [3]) wird durch δὸς ἡμῖν κτλ. näher beſtimmt: für die Dauer des Exils bitten wir um Milderung ſeiner Leiden, um eine gnädige und milde Behandlung durch unſere Beherrſcher. δὸς ἡμῖν χάριν (wie z. B. Gen. 39, 21. ἔδωκεν αὐτῷ χάριν ἐναντίον, וַיִּתֵּן חִנּוֹ בְּעֵינֵי), gleichſam das Hiphil von εὑρίσκειν χάριν 1, 12.

Das Motiv der Erhörung wird erſt kurz durch ἕνεκέν σου [4]),

---

[1]) So haben auch hier einzelne Hdſ., Theod. und Syr.; es ſcheint aber aus Jer. beigefügt zu ſein.

[2]) Προσευχὴ καὶ δέησις wird oft ſo verbunden, hebr. תְּפִלָּה und תַּחֲנוּנִים oder תְּחִנָּה Dan. 9, 17; 1 Kön. 8, 18; Pſ. 86 (85), 4.

[3]) 4, 18. heißt es vollſtändiger ἐξελοῦ ἡμᾶς ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν; es kommt aber auch ohne einen ſolchen Zuſatz vor, ſo Pſ. 31 (30), 2, 3; 50 (49), 15; 71 (70), 2. für פַּלֵּט, הַצִּיל oder הוֹשִׁיעַ.

[4]) Alex. ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, welches dieſelbe Bedeutung hat, wie ἕνεκέν σου; vielleicht ſtand im Hebr. auch לְמַעַן שִׁמְךָ, welches auch Jer. 14, 7. mit ἕνεκέν σου überſetzt wird; Iſ. 37, 35; 43, 25. ſteht לְמַעֲנִי, LXX δι' ἐμέ und ἕνεκεν ἐμοῦ.

„um Deiner selbst willen", ausgedrückt. Dies wird V. 15. dahin erklärt: damit aufs neue durch die Erhörung unseres Gebets die Thatsache vor aller Welt kundgethan werde, die durch die Rettung Israel's aus Aegypten zu Deiner großen Verherrlichung (ἐποίησας σεαυτῷ ὄνομα V. 11) kundgethan hast, daß Du der Herr unser Gott bist und wir Dein Volk. Es ist derselbe Gedanke, wie Ps. 79 (78), 9: Adjuva nos . . . et propter gloriam nominis tui libera nos et propitius esto peccatis nostris propter nomen tuum, ne forte dicant gentes: ubi est Deus eorum? ἕνεκέν σου heißt also, wie der Zusammenhang zeigt nicht propter infinitam tuam clementiam, wie die meisten älteren Ausleger annehmen. — Ob man das zweite ὅτι in V. 15. als Begründung des mit dem ersten ὅτι eingeleiteten Satzes faßt („damit man erkenne, daß du der Herr unser Gott bist, weil Dein Name" ꝛc. Fritzsche) oder, wie Andere wollen und wie einige Hdss., Theod., Vg. und Jt. durch Einschiebung eines καὶ vor dem zweiten ὅτι andeuten, als coordinirt mit dem ersten („damit man erkenne, daß Du der Herr . . . bist und daß Dein Name" ꝛc.), hat auf den Sinn keinen Einfluß. — τὸ ὄνομά σου ἐπεκλήθη ἐπὶ Ἰσραήλ ist Uebersetzung des hebr. נִקְרָא שִׁמְךָ עַל יִשְׂרָאֵל, z. B. Jer. 14, 9 [1]). Sehr oft heißt der Tempel „das Haus, worüber Gottes Name genannt oder angerufen ist", offenbar in dem Sinne von „welches nach Gottes Namen — Haus Gottes — genannt, Gott geweiht ist (Bar. 2, 26; 1 Kön. 8, 43; Jer. 7, 10. 14. 30; 34, 15 ꝛc.). Ebenso heißt Jerusalem als die Stadt Gottes „die Stadt, über welche sein Name genannt oder

---

[1]) Ἐπί wird dabei bald mit dem Acc. construirt, wie hier, Jer. 14, 9; 7, 30; bald mit dem Dat., wie 2, 26; Jer. 7, 10. 14.

angerufen ist" (Dan. 9, 18) und in demselben Sinne steht Dan. 9, 19: nomen tuum invocatum est super civitatem et super populum tuum (i. e. dicitur civitas et populus Domini, Sa). Jer. 14, 9. sagen die Israeliten: „Dein Name ist über uns angerufen", d. i. wir heißen Dein Volk, und Jer. 15, 16. sagt der Prophet selbst: „Dein Name ist über mich genannt, ich heiße und bin Dein Diener und Prophet." Vgl. Gen. 48, 16; Amos 9, 12. Danach ist also der Sinn hier: unser Stammvater Israel hieß und war Dein Knecht und wir „sein Geschlecht", seine Nachkommen, heißen und sind Dein Volk, sowie Du unser Gott heißest und bist. Diese Thatsache würde aufs neue bekundet, wenn Du uns retteteſt.

V. 16. Die Bitte um Erhörung wird nun noch dringender — unter Anhäufung vieler Synonyma — wiederholt und durch einen neuen Grund (V. 17. 18) motivirt. — Den Ausdruck *κατίδε ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ ἁγίου σου* hat man als Beweis angeführt, daß der Tempel zu Jerusalem zur Zeit der Abfassung dieses Gebets noch gestanden haben müsse, was nach 1, 2. u. s. w. nicht der Fall sein kann (s. Einleitung § 3). Aber zunächst kann unter dem „heiligen Hause Gottes", wie mehrere Ausleger annehmen (Lyr., Sa.; auch Fritzsche hält es für möglich), der Himmel verstanden sein; vgl. Deut. 26, 15: „sieh herab von Deiner heiligen Wohnung (מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ), vom Himmel, und segne Dein Volk"; Js. 63, 15: „sieh herab vom Himmel und von der Wohnung Deiner Heiligkeit und Herrlichkeit" (מִזְּבוּל קָדְשְׁךָ וְתִפְאַרְתֶּךָ); 1 Kön. 8, 30. 39. Gewöhnlich aber wird allerdings mit dem Ausdruck „Dein heiliges Haus" der Tempel bezeichnet und oft gebetet, Gott möge vom Tempel aus, wo er seine Wohnung habe, auf das Gebet hören, wie er

1 Kön. 9, 3. verheißen: Sanctificavi domum hanc, quam aedificasti, ut ponerem nomen meum ibi in sempiternum, et erunt oculi mei et cor meum ibi cunctis diebus. Es ist aber gar nicht auffallend, wenn diese Anschauung auch nach der Zerstörung des Tempels noch beibehalten und Gott fortwährend als an jenem Orte auf die Gebete seines Volkes hörend gedacht wurde, wie denn auch Daniel (6, 10) sich beim Gebete nach Jerusalem hinwandte (1 Kön. 8, 44), obschon der Tempel zerstört war. Ganz richtig erklärt Corn.: Respice nos de templo tuo vel potius de templi jam diruti loco; in templo enim et templi loco Deus suam praesentiam, aurem et opem exhibebat; und Tirin: Etsi enim dirutum esset templum, divina tamen praesentia, auris et favor loco non excesserat; unde etiam Daniel et Judaei alii passim inter orandum convertebant se ad locum templi. — In den drei synonymen Ausdrücken für „erhöre uns" in V. 16. 17. sind jedesmal zwei Sätze verbunden: „sieh herab von Deinem h. Hause und merke auf uns [1]), — neige Dein Ohr und höre, — öffne Deine Augen und sieh", — und es sind dabei namentlich in den beiden letzten Ausdrücken in poetisch anschaulicher Weise die einzelnen Theile der Handlung beschrieben. Das „Herabsehen vom

---

[1]) In der Vulgata scheint hier ein Wort ausgefallen zu sein, welches dem ἐννόησον entspricht: respice de domo sancta tua (et attende?) in nos. — Das καί vor κλῖνον fehlt in vielen Hdſ., Theod., Syr. und Ar.; es scheint auch wegfallen, oder mit Alex. auch vor ἀνοῖξον ein καί gesetzt werden zu müssen. Auch das κύριε nach κλῖνον stört die Symmetrie (es steht auch Dan. 9, 19; aber dort geht auch nicht κύριε κατίδε vorher); es ist entweder mit der Vg. zu streichen oder mit Alex. XII und andern Hdſ., Syr. und Ar. auch nach ἀνοῖξον ein κύριε einzuschalten. Die oftmalige Wiederholung des κύριε findet sich ganz in derselben Weise Is. 37, 17.

Tempel" wird durch ἐννόησον εἰς ἡμᾶς näher bestimmt: sieh herab und zwar so, daß Du auf uns Deine Aufmerksamkeit richtest; — ἐννοεῖν mit εἰς scheint dem הֵבִין mit לְ zu entsprechen. — „Neige Dein Ohr und höre, öffne Deine Augen und siehe" (הַטֵּה אָזְנְךָ וּשְׁמָע פְּקַח עֵינֶיךָ וּרְאֵה Dan. 9, 19) ist ein im A. T. ganz gewöhnlicher anthropomorphistisch-poetischer Ausdruck für „erhöre uns." Man stellt sich dabei Gott vor, wie er entweder im Zorne die Ohren abwendet und die Augen verschließt, um nicht auf die Betenden zu achten (Klagel. 3, 56), oder wie er gleichsam schläft und so die Menschen unbewacht und unbeschützt läßt. So verheißt Gott 2 Paral. 7, 15: Oculi mei erunt aperti et aures meae erectae ad orationem ejus, qui in loco isto oraverit.

Das Motiv der Erhörung, welches im Folgenden (V. 17. 18. ὅτι οὐχ οἱ τεθνηκότες κτλ.) angeführt wird, kommt auch sonst mehrere Male im A. T. vor, z. B. Ps. 6, 6; 30 (29), 10; 88 (87), 11; 114 (113), 17; Is. 38, 18; Sir. 17, 22. 23. „Erhöre und rette uns; denn nicht die Todten in der Unterwelt können Dich loben, sondern wir, die Lebenden." Die diesem Satze zu Grunde liegende Anschauung ist offenbar diese: Gott muß aus folgendem Grunde geneigt sein, uns zu erhören und uns nicht in unserem Elend untergehen zu lassen: wenn er uns rettet, so werden wir ihn dafür loben und preisen und seine Güte und Macht unter den Menschen verkünden; läßt er uns aber zu Grunde gehen, so geht er dieses unsers Dankes und Lobes und dieser Erhöhung und Ausbreitung seines Ruhmes verlustig; denn dann haben wir einmal keine Veranlassung, ihn zu preisen, weil er sich an uns nicht als gütig und mächtig erwiesen hat, und wir sind auch dazu im Scheol nicht mehr im Stande, weil wir dort aus dem Kreise der (hier auf Erden) Lebenden

ausgeschieden sind, also Gottes Lob unter den Menschen nicht mehr verkünden und namentlich an der gemeinsamen Lobpreisung Gottes nicht mehr theilnehmen können. Den Todten im Scheol wird also nicht alles Leben abgesprochen, sondern nur gesagt, daß eine Lobpreisung Gottes, wie sie die Lebenden üben, nach dem Tode nicht mehr möglich ist, weil aus dem Leibe dann das Leben gewichen, die Seele aber im Scheol, also von den Lebenden getrennt ist. Legt also Gott auf dieses Lob seiner Verehrer Werth, so muß er sie erhalten, damit sie dazu im Stande sind, und sie retten, und ihnen dadurch Grund zum Loben und Danken geben. Der Gegensatz zwischen Todten und Lebenden, der an allen diesen Stellen entweder ausdrücklich hervorgehoben, oder doch vorausgesetzt wird, darf bei der Erklärung nicht übersehen werden [1]). Hier

---

[1]) Die Nichtberücksichtigung dieses Gegensatzes ist der Hauptfehler vieler Erklärungen dieser Stellen von neuern Gelehrten, auf die hier näher einzugehen der Raum nicht gestattet und der Zweck dieses Commentars nicht erfordert. Die ältern katholischen Ausleger erklären die Stellen meist schon ganz treffend, z. B. Corn. a Lapide zu unserer Stelle: Dicuntur mortui non laudare Deum 1. quia, qua mortui sunt, non possunt suo corpore, ore et lingua Deum laudare. — 2. Non laudant Deum propter nova beneficia, quae quotidie a Deo recipiunt, dum ab eo a miseriis, in quibus sunt, mirabiliter liberantur, sicut accidit viventibus (Ps. 88, 11: „Numquid mortuis facies mirabilia . . ? Numquid cognoscentur in tenebris mirabilia tua et justitia tua in terra oblivionis?“). — 3. Non laudant Deum ea laude, qua viventes id faciunt, nec ea laude, quae a viventibus audiatur, unde respectu viventium nulla est eorum laus, ut nec vox nec vita. . . Scriptura enim vetus per laudem Dei intelligit externam et perceptibilem, quae alios aedificet et excitet ad eandem, qualis est poenitentium, obsecrantium et implorantium Dei misericordiam, uti erat haec laus Baruch et Judaeorum, quae proprie vocatur gloria vel glorificatio: gloria

werden V. 18. den Todten nicht einfach die Lebenden entgegengesetzt, sondern diese mit Rücksicht auf die Lage der Betenden als die Trauernden, gedrückt Lebenden bezeichnet (Fritzsche). Wenn es aber heißt: „diese Unglücklichen werden Dich preisen", so ist dabei natürlich der Gedanke zu suppliren: „nachdem Du sie gerettet hast", und die Größe des Unglücks wird darum hervorgehoben, weil dadurch die Wohlthat der Errettung und damit auch der Anspruch Gottes auf das Lob der Geretteten vergrößert wird. *Οἱ μεγίσταις συμφοραῖς περιπίπτοντες*, erklärt Theodoret, *καὶ ἐν ἀπογνώσει τῶν κρειττόνων γενόμενοι, εἶτα τινὸς μεταβολῆς ἀπολαύσαντες τὴν σὴν γνησίως ἀνυμνοῦσι φιλανθρωπίαν.* — Die beiden V. 17. und 18. haben aber noch einige sprachliche Schwierigkeiten. *Ἅδης*, שְׁאוֹל, ist nicht das Grab, auch nicht die Hölle, sondern allgemein der Ort, wo sich die Verstorbenen befinden; *οἱ τεθνηκότες ἐν τῷ ἅδῃ*, „mortui qui sunt in inferno" Vg., sind also die Seelen der Verstorbenen. Der Zusatz *ὧν ἐλήφθη τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπὸ τῶν σπλάγχνων αὐτῶν*, „quorum spiritus acceptus (weggenommen) est a visceribus suis" (eorum) Vg., ist eine Erläuterung von *τεθνηκότες*. Beim Tode entweicht das Leben und die Seele (רוּחַ Ps. 104, 29; 146, 4. und oft; sonst auch נֶפֶשׁ, z. B. Jon. 4, 3: קַח־נָא אֶת־נַפְשִׁי מִמֶּנִּי) aus dem Leibe (מִקִּרְבָּם oder מִמְּעֵיהֶם) und dadurch eben wird der Mensch aus der Reihe der Lebenden weggenommen; *ὧν ἐλήφθη κτλ.* ist also

---

enim est laus et claritas publica, honor et laus possunt esse privata et secreta. — Vgl. auch Tirin zu d. St.; C. Jansenius zu Sir. 17, 25; Bellarmin und Estius zu Ps. 113, 26; Bossuet in der Dissertatio de Psalmis und Berthier zu Ps. 6, 6. (bei Migne Cursus completus in s. script. t. 10) Oehler, Vet. Test. de rebus post mortem fut. sent. p. 65.

gleichbedeutend mit οἱ τεθνηκότες, wird aber beigefügt, weil dadurch der Gegensatz zwischen den Lebenden, in deren Leibe noch der Lebensgeist ist, die also noch einer Thätigkeit auf Erden, — hier der Lobpreisung Gottes — fähig sind, und den Verstorbenen, aus deren Leibe das Leben weggenommen ist, die also auf dieser Erde jeder Fähigkeit zu handeln entbehren, deutlicher hervorgehoben wird. — δώσουσι δόξαν καὶ δικαίωμα (V. 17, dafür V. 18. δικαιοσύνην) τῷ κυρίῳ hat im Original jedenfalls geheißen יִתְּנוּ כָבוֹד וּצְדָקָה. Der Sinn im Allgemeinen ist klar: sie werden (können) Gott nicht lobpreisen. Den Ausdruck διδ. δικαίωμα hat man aber vielfach mißdeutet: Grotius erklärt δικαίωμα durch justificatio, approbatio decretorum Dei, Schleusner (Spicil. s. v.) durch justa ac debita laus, de Wette durch „Gebühr", Fritzsche durch „gerechte Anerkennung" u. s. w.; aber damit ist der Ausdruck grammatisch nicht erklärt. Tob. 12, 6; Sir. 39, 15; Deut. 32, 3. kommt διδόναι μεγαλοσύνην θεῷ (הָבוּ גֹדֶל Deut.) vor; das kann nichts anderes heißen, als Gottes Größe betend und lobpreisend anerkennen, ebenso Jer. 13, 16. נְתַן כָּבוֹד, διδόναι δόξαν, Gottes Herrlichkeit und Majestät anerkennen und preisen; vgl. 1 Par. 16, 28. הָבוּ כָבוֹד וָעֹז, δότε δόξαν καὶ ἰσχύν. Die Größe, Herrlichkeit, Majestät u. s. w., welche Gott besitzt, gibt ihm der Mensch gleichsam auch seinerseits, indem er diese Vollkommenheiten betend anerkennt und lobpreist. Danach ist auch διδόναι δόξαν καὶ δικαιοσύνην (oder δικαίωμα, welches hier, wie der Zusammenhang zeigt, mit δικαιοσύνη gleichbedeutend ist, — im Hebr. stand wohl beide Male צְדָקָה), Gottes Majestät und Gerechtigkeit lobpreisend anerkennen: te gloriosum et justum praedicabunt (Sa, Menoch.). — An der recipirten und durch fast alle Handschriften bestätigten

Lesart [1]) von V. 18: ἡ ψυχὴ ἡ λυπουμένη ἐπὶ τὸ μέγεθος ὃ βαδίζει κύπτον καὶ ἀσθενοῦν καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ κτλ. sind noch alle Erklärungs-Versuche gescheitert. Die Vg. hat: anima, quae tristis est super magnitudine mali et incedit curva et infirma [2]); das gibt einen Sinn: „die Seele, d. i. der Mensch, (womit die Betenden sich selbst meinen), welcher über die Größe des Unglücks betrübt ist und gebeugt und krank einhergeht", und ähnlich erklärt schon Olympiodor: οἱ μεγάλα φορτία βαστάζοντες ἀσθενοῦντες κύπτουσι· ψυχὴ οὖν, φησὶν, ἡ διὰ τὰς ἁμαρτίας κακουμένη καὶ μέγεθος ἔχουσα λύπης, κύπτουσα καὶ ἀσθενοῦσα ὁμολογεῖται. Aber dann müßte im Griechischen stehen ἣ βαδίζει κύπτουσα καὶ ἀσθενοῦσα und μέγεθος τοῦ κακοῦ. Nach dem recipirten Text geht ὅ offenbar auf μέγεθος. Vatablus und And. verstehen nun unter μέγεθος die Größe, Macht und Blüthe des Volkes: mens quae propter declinantem et labescentem tantam magnitudinem cruciatur, übersetzt Castalio; βαδίζει entspräche dann dem hebr. הָלַךְ, welches mit einem andern Verbum verbunden oft das Allmälige und Fortdauernde ausdrückt. Aber von der Macht Israels zu sagen κύπτει καὶ ἀσθενεῖ ist doch sehr hart. Um dieser Härte auszuweichen, erklären Christoph a Castro und Baduell: anima tristis super magnitudine sc. corporis, quod (corpus), alioquin magnum et erectum, propter aerumnas captivitatis curvum incedit; aber man kann doch nicht von der Größe des Körpers — und auf

---

[1]) Nur 6 Cursiv-Hds. lassen das ὅ vor βαδίζει aus und 4 derselben nebst 4 andern haben πνεῦμα vor κύπτον.

[2]) Die Jt. übersetzt den V. ganz frei: Sed animae tristes et infirmae et esurientes et oculi deficientes dabunt gloriam etc.

μέγεθος geht doch ὅ jedenfalls — sagen, sie gehe gebückt und das alioquin ist nirgends ausgedrückt, abgesehen davon, daß auch so noch der Gedanke sehr sonderbar ist. Die Lesart, welche die Vg. zu Grunde legte: ἡ (ψυχὴ) βαδ. κύπτουσα καὶ ἀσθενοῦσα, hat zwar auch ihre Bedenken, — ψυχὴ κύπτουσα ist sehr hart, wenn man auch ψυχή, נֶפֶשׁ, als „lebendes Wesen, Mensch" faßt, — ist aber erträglich. Es ist aber nicht denkbar, daß diese Lesart im Griechischen die ursprüngliche und durch die Abschreiber in ὃ βαδ. κύπτον καὶ ἀσθενοῦν corrumpirt sei; man müßte also annehmen, daß der griechische Uebersetzer selbst einen allerdings sehr auffallenden Fehler gemacht und das אֲשֶׁר auf das dem μέγεθος, statt auf das dem ψυχή entsprechende Wort bezogen und danach das Part. im Neutrum statt im Fem. gesetzt habe. Dann bleibt aber μέγεθος unerklärlich; die Vg. sagt magnitudine mali, aber das steht in keiner griechischen Handschrift und kann auch nicht supplirt werden, da hier „Unglück" gerade der Hauptbegriff sein müßte. Neuere Erklärer nehmen darum auch hier einen Uebersetzungsfehler an: der Uebersetzer müßte ein hebräisches Wort, welches Unglück bedeutet, mit einem ähnlich geschriebenen, welches Größe bedeutet, verwechselt oder einen hebräischen Text vor sich gehabt haben, worin schon jenes Wort in dieses corrumpirt war. Welte führt z. B. an דַּכִּיוּת (von דָּכָה, gedrückt sein), und רַבִּיוּת (Menge), Fritzsche גּוֹלָה oder גָּלוּת (Gefangenschaft) und גְּדוּלָה (Größe). So erhielte man einen Text, welcher der Erklärung der Vg. ungefähr entspräche. Auffallend wäre aber bei dieser Hypothese, daß der Uebersetzer, welcher sonst im Ganzen mit Einsicht gearbeitet hat, hier in Einem Verse sich zwei solche Gedankenlosigkeiten zu Schulden kommen ließ; λυποῦσθαι wird auch sonst in der griechischen Bibel mit ἐπί c. dat. con-

struirt (Bar. 4, 33; Tob. 13, 14; Sir. 26, 19). Houbigant corrigirt willkürlich τὸ μέγεθος in σώματος, „die Seele, welche betrübt ist, über den Leib, der ... einhergeht", Andere fassen ἐπὶ τὸ μέγεθος adverbiell für „sehr", „die sehr betrübte Seele, welche" (ἡ κτλ.) ꝛc. Keine der angeführten Erklärungen ist ohne Bedenken; ich füge noch eine eigene Vermuthung bei, ohne ihr aber größern Werth zu vindiciren. Die Symmetrie scheint zu verlangen, daß ἡ ψυχὴ ἡ λυπουμένη für sich steht, wie οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ εκλ. und ἡ ψυχὴ ἡ πειν., und daß für ἐπὶ τὸ μέγεθος κτλ. eine ähnliche Phrase zu setzen ist, etwa: „die betrübte Seele, der Leib, der gebeugt und krank einhergeht, die verschmachtenden Augen und die hungernde Seele", — oder, was dem jetzigen Text näher käme, „die betrübte Seele, die Menge, das Volk, welches gebeugt und krank einhergeht", u. s. w., wiewohl das nicht zu den andern Phrasen paßt. — ὀφθ. ἐκλείποντες entspricht dem hebr. כְּלוֹת עֵינַיִם, die Augen schwinden hin, verschmachten, vor Weinen (Klagel. 2, 11), vor Sehnsucht (Ps. 69, 3; Klagel. 4, 17), vor Hunger (Jer. 14, 6), hier vor Kummer, Noth und Elend, wohl mit Rücksicht auf Deut. 28, 65: Dabit enim tibi Dominus ibi (im Exil) cor pavidum — לֵב רַגָּז, wohl unser ψυχὴ λυπουμένη — et deficientes oculos — כִּלְיוֹן עֵינַיִם, LXX ἐκλείποντας ὀφθαλμούς — et animam consumtam moerore, — וַאֲבוֹן נָפֶשׁ, LXX τηκομένην ψυχήν. Dem τηκομ. ψυχήν entspricht hier ψυχὴ πεινῶσα, verschmachtend vor Elend; denn πεινοῦν entspricht, wie hier, so auch Jer. 31, 25. LXX dem רָאֵב.

Ein weiterer Grund, warum die Betenden von Gott erhört zu werden hoffen, nämlich das Versprechen, welches Gott durch Moyses gegeben, er wolle das Volk zurückführen, wenn es sich zu ihm bekehre, wird nun erst mit V. 27.

deutlich ausgesprochen. Vorher treten die im Anfange des Gebets vorherrschenden Gefühle der Schuld und Demuth noch einmal wieder hervor. Bei V. 18. ist, wie oben bemerkt, der Gedanke zu suppliren: wir Elenden werden Dich loben, wenn Du uns rettest, wie wir von Deiner Barmherzigkeit zuversichtlich hoffen. Wir können uns, heißt es dann V. 19. weiter, freilich nicht auf unser Verdienst berufen; denn unser Unglück ist nur die von Dir angedrohte gerechte Strafe unserer Sünden (V. 20—23); aber da nun alle Deine Drohungen erfüllt sind (V. 24—26), so dürfen wir auch wohl auf die Erfüllung Deiner tröstlichen Verheißungen hoffen. (Etwas anders gibt Fritzsche den Zusammenhang zwischen V. 18. und 19. an: wir, jetzt unglücklich, werden Dich preisen; denn Dein Erbarmen messen wir nicht frembem Verdienste zu, denn Du bist nach Deinem Worte mit uns verfahren.) — Der Sinn von V. 19. ist jedenfalls: Nicht um (unserer und) unserer Väter Verdienste willen hoffen wir auf Erhörung unseres Gebets. Das „sondern", welches man danach erwartet, ist nicht ausgedrückt (Dan. 9, 18. fügt bei: „sondern um Deiner großer Barmherzigkeit willen"), liegt aber theils im Vorhergehenden, wo mehrere Gründe aufgezählt sind, weshalb die Betenden auf Erhörung rechnen, theils in dem Folgenden, wie oben angedeutet ist. — *Δικαιώματα*, Vg. justitiae, sind hier, dem hebr. צְדָקוֹת (Dan. 9, 18. **LXX** *δικαιοσύναι*, wie Sir. 44, 10) entsprechend, recte facta, Verdienste, wie Röm. 5, 18; Apok. 19, 8. Wenn aber bloß die Verdienste „unserer Väter und unserer Könige" erwähnt werden, so scheint dies (wie auch 2, 24) bloß eine Abkürzung der 1, 15. gegebenen Enumeration zu sein und „unsere und unserer Vorfahren", oder des Volks Israel als Gesammtheit Verdienste zu

bezeichnen, (Theod.: *οὔτε γὰρ ταῖς τῶν πατέρων οὔτε ταῖς ἡμετέραις δικαιοσύναις θαῤῥοῦντες κτλ.*), wie es denn auch gleich V. 20. wieder *εἰς ἡμᾶς* heißt [1]) — Der Ausdruck *ἐπὶ τὰ δικαιώματα καταβάλλομεν τὸν ἔλεον* [2]) *κατὰ πρόσωπόν σου* ist wörtliche Ueberſetzung des hebr. עַל־צִדְקֹתֵינוּ אֲנַחְנוּ מַפִּילִים תַּחֲנוּנֵינוּ לְפָנֶיךָ Dan. 9, 18. Nach dem Griechiſchen mag Fritzſche richtig deuten, wenn er ſagt: ἔλεος iſt nicht „Flehen, Bitten", ſondern „Erbarmen": das Erbarmen vor Dir, d. i. das von Dir für uns zu erwartende Erbarmen werfen wir auf, ſchreiben wir zu den Verdienſten" ꝛc., — aber nach dem Hebr., worauf es doch ankommt, iſt dieſe Erklärung entſchieden falſch. Ἔλεος heißt allerdings im Griech. ſonſt nicht Flehen, Bitten, iſt aber hier jedenfalls ungenaue Ueberſetzung des hebr. תַּחֲנוּנִים oder תְּחִנָּה, welches in der angegebenen Verbindung allerdings „Gebet, Flehen" bedeutet; namentlich der griech. Ueberſetzer des Jer. gebraucht ἔλεος für תְּחִנָּה z. B. Jer. 36, 7; 37, 20; 38, 26; 42, 2. An einigen dieſer Stellen heißt es: תִּפֹּל תְּחִנָּתָם לִפְנֵי יְהוָה und ähnlich, „ihr Gebet falle, werde hingelegt, komme vor Gott", mit dem Nebenbegriff, es werde wohlgefällig aufgenommen; in tranſitiver Faſſung, wie hier und Dan. 9, 18, z. B. auch Jer. 38, 26: מַפִּיל־אֲנִי תְחִנָּתִי לִפְנֵי־הַמֶּלֶךְ, ich werfe meine Bitte vor den König hin, bringe ſie vor ihn, mit der Bitte und Hoffnung, ſie werde erfüllt werden. Danach gehört alſo der Zuſatz *κατὰ πρ. κυρ.* zu *καταβάλλομεν*, nicht, wie Fr. will, zu ἔλεος. Der Zuſatz

---

[1]) Die Vg. hat blos patrum nostrorum, Dan. 9, 18: „unſere Verdienſte."

[2]) Alex., XII 23. und 16 Curſiv-Hdſ., Compl. und Ar. fügen bei *ἡμῶν*, wie Dan. 9, 18.

ἐπὶ τὰ δικαιώματα (auch Dan. 9, 18) gibt offenbar den Grund an, weshalb die Betenden zu bitten und Erhörung zu hoffen wagen, mag man nun übersetzen: „mit Bezug auf die Verdienste ... bitten wir", oder: „wir werfen, legen unsere Bitte auf die Verdienste" ..., so daß dieselben ihr zur Stütze und Unterlage dienen. Die Vg. übersetzt darum ganz richtig, wenn auch etwas frei: Quia non secundum justitias patrum nostrorum (i. e. propter just., praefidentes justitiis p. n., Corn.) nos fundimus preces et petimus misericordiam ante conspectum tuum. — V. 20. gibt nun den Grund an, weshalb die Betenden sich nicht auf die Verdienste ihrer Väter ... stützen können: wir haben gewiß keinen Anspruch auf Glück; denn das Unglück, in welchem wir sind, hat uns verdienter Weise getroffen; Du hast nur an uns gethan, was Du uns angedroht. Eine andere Verbindung gibt die Vg.: sie beginnt den V. mit sed quia misisti, so daß der Sinn ist: wir erwarten Erhörung nicht wegen der Verdienste unserer Väter, sondern wegen der Größe unseres Unglücks, nicht von Deiner Gerechtigkeit, sondern von Deiner Barmherzigkeit. — Ἐπῆκας τὸν θυμόν σου καὶ τὴν ὀργήν σου (s. zu 1, 13) εἰς (Alex. ἐφ᾽) ἡμᾶς, Du schicktest Deinen Zorn und Grimm auf uns, bildliche Beschreibung des Unglücks, welches Gott in seinem Zorne verhängte, wie Ps. 78 (77), 49: יְשַׁלַּח בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ; das Gegentheil ist ἀποστρέφειν τὸν θυμόν 2, 13. — ἐν χειρί (V. 24. ἐν χερσί); durch, בְּיַד Jer. 50, 1. und oft.

V. 21—23. werden nun die V. 20. erwähnten Drohungen Gottes durch die Propheten angeführt [1]). Die Stelle

[1]) Alex. XII, 18 Cursiv-Hdf. Compl., It., Vg. und Ar. fügen darum passend, wie V. 28. am Schlusse von V. 20. λέγων bei, welches dem hebr. לֵאמֹר entspricht.

findet sich wörtlich in keinem Propheten, sie ist ein freies Citat aus mehrern Stellen des Jer., namentlich Jer. 27, 9: Vos ergo nolite audire prophetas vestros . ., qui dicunt vobis: Non servietis regi Babylonis. Quia mendacium prophetant vobis, ut longe vos faciant de terra vestra et ejiciant vos et pereatis. Porro gens quae subjecerit cervicem suam sub jugo regis Babylonis, ut servierit ei, dimittam eam in terra sua et colet eam et habitabit in ea. Et ad Sedeciam locutus sum: . . . Subjicite colla vestra sub jugo regis Bab. et servite ei . . et vivetis. Quare moriemini tu et populus tuus gladio et fame et peste, sicut locutus est Dnus ad gentem, quae servire noluerit regi Bab.? 25, 8: Pro eo quod non audistis verba mea, ecce ego mittam . . . Nabuchodonosor, regem Bab., . . et interficiam eos et ponam eos in stuporem et in sibilum et in solitudines sempiternas. Perdamque ex eis vocem gaudii et vocem laetitiae, vocem sponsi et vocem sponsae, vocem molae et vocem lucernae. Et erit universa terra haec in solitudinem et in stuporem. — *Κλίνατε τὸν ὦμον ὑμῶν* sc. *ὑπὸ τὸν ζυγόν*, bei Jer. LXX l. c. *ἐμβάλλειν* oder *εἰσάγειν τὸν τράχηλον ὑπὸ τὸν ζυγόν* (הָבִיאוּ אֶת-צַוְּארֵיכֶם בְּעֹל מֶלֶךְ בָּבֶל), nehmet das Joch des Königs geduldig auf euch, unterwerft euch dem Könige gutwillig; dasselbe wird ohne Bild durch *ἐργάσασθαι* (s. zu 1, 22) ausgedrückt [1]). — *καὶ καθίσατε ἐπὶ τὴν γῆν* [2]). Der Imperativ steht hier, wie oft im Hebr. in drgl.

---

[1]) *Ἐργάσασθαι* ist von *κλίνατε* abhängig: „um zu dienen," Alex. und andere Hdss., Jt., Vg., Syr. und Ar. haben aber *καὶ ἐργάσασθε* oder *καὶ ἐργάζεσθε*.

[2]) *Ἐπὶ τὴν γῆν* eigentlich „über das Land hin" (Fritzsche); *ἐπί* c. acc. bei Verbis der Ruhe ist sehr ungewöhnlich (Winer S. 484;

Constructionen, für das Fut. (Winer S. 362): dienet dem Könige, dann werdet ihr wohnen (wohnen bleiben), wie Jer. 27, 12: עִבְדוּ אֹתוֹ וְחָיוּ, dienet ihm und lebet (d. i. dann werdet ihr am Leben bleiben). — *ἀκούσητε ἐργάσασθαι* s. zu 1, 18. — *ἐκλείψειν ποιήσω* ist Uebersetzung des hebr. Hiphil הַאֲבַדְתִּי (Jer. 25, 10) oder הִשְׁבַּתִּי (Jer. 7, 34; 16, 10): „ich mache, daß verschwindet"; der Inf. Fut. ist allerdings etwas auffallend [1]), diese Lesart ist aber nicht nur diplomatisch gesichert, sondern auch jedenfalls besser, als die der Vg., die *ἔκλειψιν* gelesen haben muß. Die Vg. übersetzt: defectionem vestram faciam de civitatibus (i. e. deficere vos faciam et expelli ab urbibus, Corn.) muß dann aber beifügen et auferam a vobis vocem etc., was im Griech. nicht steht. — *Ἔξωθεν* (Vg. a foris) steht hier gleichbedeutend mit *ἐξ*, ist aber eigentlich ungenaue Uebersetzung von מֵחֻצוֹת „von den Straßen" Jerusalem's. So steht bei Jer. z. B. 7, 34: מֵעָרֵי יְהוּדָה וּמֵחֻצוֹת יְרוּשָׁלִַם, welches dort richtig *ἐκ διόδων Ἰερουσ.*, 33, 10; 44, 6. 9. 17. aber, wie hier, mit *ἔξωθεν* übersetzt wird (ebenso בְּחֻצוֹת 11, 6. *ἔξωθεν*, 7, 17. richtig *ἐν ταῖς ὁδοῖς*). — Das „Verstummen der Stimme der Freude und der Heiterkeit (fröhlicher Feste) und des Bräutigams und der Braut" (fröhlicher Hochzeiten) ist bei Jeremias oft das Bild der Verödung

---

die von Fritzsche citirten Stellen Is. 47, 1; Gen. 48, 2; 1 Sam. 28, 23. passen nicht, da *καθίζειν* dort „sich setzen" heißt; vgl. Beispiele bei Wahl Clavis s. v. *ἐπί* S. 222, A 4); gewöhnlicher ist *ἐπὶ τῆς γῆς* (z. B. Is. 14, 1), wie auch 3, 20. steht und hier Alex. XII 23, 10 Cursiv-Hdss. und Compl. und Ald. haben. Auch Deut. 26, 1. steht jedoch *κατοικεῖν ἐπὶ τὴν γῆν*.

[1]) Nur 8 Cursiv-Hdss. haben *ἐκλεῖψαι*, 7 andere, Compl. und Ald. *ἔκλειψιν*.

einer Stadt, z. B. 7, 34; 16, 10; 25, 10; 33, 11. Mit *ἔσται πᾶσα ἡ γῆ κτλ.* wird dem bildlichen Ausdrucke der eigentliche beigefügt, wie auch bei Jeremias an den angeführten Stellen. — *ἔσται εἰς*, wird werden zur ꝛc. wie הָיָה mit לְ, in der LXX sehr gewöhnlich; vgl. 2, 35. — *εἰς ἄβατον ἀπὸ ἐνοικούντων*, zur Wüste ohne Bewohner; prägnant für מֵאֵין, so daß nicht da sind Bewohner, wie Jer. 32, 43. שְׁמָמָה מֵאֵין אָדָם und 48, 19: וְעָרֶיהָ לְשַׁמָּה תִהְיֶינָה מֵאֵין יוֹשֵׁב בָּהֵן; die Vg. etwas frei: sine vestigio ab inhabitantibus.

V. 24. Dieser Mahnung, uns den Babyloniern zu unterwerfen, sind wir nicht gefolgt; darum hast Du Deine Drohungen in Erfüllung gehen lassen. Von den Uebeln, wodurch dieselben erfüllt wurden, werden drei besonders hervorgehoben, die Entweihung der Gräber, der Untergang eines großen Theils des Volkes und die Zerstörung des Tempels. — *οὐκ ἠκούσαμεν* (Vg. audierunt, nämlich unsere Vorfahren) *ἐργαζ.* s. zu 1, 22. — *ἔστησας τοὺς λ. τοῦ* s. zu 2, 1. 2. — Das Hinauswerfen der Gebeine aus den Gräbern aus Muthwillen oder Habsucht ist Jer. 8, 1. 2. vorhergesagt: In illo tempore ejicient ossa regum Juda et ossa principum ejus et sacerdotum et prophetarum et eorum, qui habitaverunt Jerusalem, de sepulcris suis et expandent ea ad solem et lunam et omnem militiam coeli, quae dilexerunt et quibus servierunt .. non colligentur et non sepelientur, in sterquilinium super faciem terrae erunt. Die gewöhnliche Enumeration (s. zu 1, 15. 16) ist hier, wie V. 19. abgekürzt: es werden nur die Könige besonders genannt [1]), die übrigen Classen mit „unsere Väter"

[1]) Alex. fügt jedoch bei *καὶ τὰ ὀστᾶ τῶν ἀρχόντων ἡμῶν*. Vor *βασιλέων* ist jedenfalls mit Alex. *τῶν* beizufügen.

zusammengefaßt. Die Wendung, welche Jer. a. a. O. dem Gedanken expandent ea ad solem etc. mit quae dilexerunt et quibus servierunt gibt, ist hier durch eine andere ersetzt, die sich auch Jer. 36, 30. findet (cadaver ejus ejicietur ad aestum per diem et ad gelu per noctem): es wird anschaulich geschildert, wie die Gebeine, die in ihren Gräbern ruhen sollten, durch die Hitze der Sonne und den Reif oder die Kälte [1]) der Nacht zerstört werden. — ἐκφέρειν (Jer. 8, 1. für הוֹצִיא) übersetzt die Vg. nicht ganz passend mit transferre, was einige ältere Erklärer zu der unrichtigen Auslegung veranlaßt hat: ut non sepelirentur in sepulcris patrum suorum, sed in terra aliena morerentur, — ἐξερριμένα τῷ καύματι (מֻשְׁלֶכֶת לַחֹרֶב Jer. 36, 30; LXX ἐρριμένον ἐν τῷ κ.) prägnant für: hinausgeworfen und ausgesetzt der Hitze ꝛc. — Bei καὶ ἀπεθάνοσαν [2]) sind wohl nicht „die Könige und Väter" selbst Subject (Fr.), wenigstens nicht die, von deren Gebeinen eben die Rede war, sondern die Einwohner von Jerusalem und Juda, die Gott nicht gehorcht hatten (insofern setzt die Vg. V. 24. passend et non audierunt). Erst heißt es allgemein: sie (ein großer Theil des Volks) kamen um durch harte Mühen und Leiden (Vg. in doloribus pessimis, hebr. אָוֶן Jer. 4, 14, oder עָמָל Gen. 41, 51); dies wird dann specialisirt durch ἐν λιμῷ, ῥομφαίᾳ, ἀποστολῇ, gerade wie mehrere Male bei Jer. 14, 12; 24, 10; 32, 36; 34, 17; 38, 2: בַּחֶרֶב וּבָרָעָב וּבַדֶּבֶר. — דֶּבֶר ist die Pest; der Uebersetzer des Jeremias läßt das Wort 38, 2. aus, 14, 12. und sonst setzt er dafür

---

[1]) Παγετός heißt Beides; Jer. 36, 30. steht es für קֶרַח.

[2]) Ueber die Form s. Winer S. 87 ἀπεθάνοσαν mit ἐν, sterben in Folge von, wie מוּת בְּ Jer. 21, 9.

θάνατος und 32, 36. ἀποστολή, so daß es keinem Zweifel unterliegt, daß auch hier unter ἀποστολή (Vg. emissio) nicht das Exil zu verstehen ist (so Theod. αἰχμαλωσία und die meisten ältern Erklärer), sondern die Pest. Der sonderbare Ausdruck scheint dadurch entstanden zu sein, daß שָׁלַח הַדֶּבֶר, die Pest senden, in der LXX oft mit ἀποστέλλειν θάνατον übersetzt wird (Is. 9, 8; 2 Par. 7, 13; Jer. 24, 10), und daß der Uebersetzer des Jeremias und Baruch danach ἀποστολή für ἀποστολὴ θανάτου setzte (Fritzsche). — V. 26. καὶ ἔθηκας κτλ. redegisti templum ad eum statum, quo hodie conspicitur [1]). — οὗ ἐκεκλήθη κτλ. s. zu 2, 15; vgl. Jer. 7, 10. 11; die Vg. nicht ganz genau in quo invocatum est. — Zum Schlusse wird noch einmal anerkannt, daß all dieses Unglück ein verdientes war und gekommen ist „wegen der Bosheit des Hauses Israel und des Hauses Juda."

V. 27. Während so unsere Väter so hart gestraft sind, hast Du an uns nach Deiner Milde gehandelt. Oder: Aber obwohl die Leiden, die uns als gerechte Strafe getroffen, so groß sind, so hast Du doch nicht bloß nach Deiner Gerechtigkeit, sondern auch nach Deiner Barmherzigkeit und Milde an uns gehandelt (καὶ ταῦτα μέντοι οὐ πρὸς ἀξίαν τῆς ἡμετέρας ἀσεβείας ἐπήγαγες, ἀλλὰ κέρασας φιλανθρωπίᾳ τὸ δίκαιον, die Catene); Du hättest noch härter strafen können, wenn Du bloß gerecht hättest handeln wollen, aber nun hast Du auch Deine Barmherzigkeit uns nicht entzogen. Du hast Deine Drohungen erfüllt (V. 29); aber auch Deine tröstlichen Verheißungen wirst Du nicht vergessen

---

[1]) Einzelne Hds. und Syr. fügen ἔρημον bei, — unnöthige Erklärung.

(V. 30 ff.) — *οἰκτιρμός* (sonst auch *οἰκτιρμοί*), Vg. miseratio, Barmherzigkeit, ist das hebr. רַחֲמִים Dan. 9, 18; *ἐπιεικεία*, Vg. bonitas, Milde, als Gegentheil von starrer Gerechtigkeit (Dan. 3, [Cant. 3 p.] 18; 2 Makk. 10, 4; Sap. 12, 18), wohl das oft mit רַחֲמִים verbundene (Ps. 40, 12; 51, 3 ꝛc.) חֶסֶד.

Nun wird von V. 28. an eine Verheißung Gottes durch Moyses (Lev. 26, 32—45; Deut. 28, 62—64; 30, 1 ff., frei und im Auszuge citirt) angeführt, deren drohender Theil in Erfüllung gegangen und deren glückverheißender Theil seiner Erfüllung entgegensieht. Darin gerade besteht Gottes Milde und Barmherzigkeit, daß er das Volk nicht vernichtet oder ganz verstoßen, sondern ihm die Aussicht auf eine Wiederkehr des früheren Glücks gelassen hat. — Eigenthümlich ist die Construction *ἐν ἡμέρᾳ ἐντειλαμένου σου* für „zu der Zeit (s. zu 1, 20), da Du befahlest", Vg. in die, qua praecepisti; ähnlich Jer. 36, 2: *ἀφ' ἧς ἡμέρας λελήσαντός μου πρός σε* für מִיּוֹם דִּבַּרְתִּי אֵלֶיךָ; Obad. 11. *ἐν ἡμέραις αἰχμαλωτευόντων ἀλλογενῶν* für בְּיוֹם שְׁבוֹת; vgl. Jer. 41, 4. — *γράψαι ἐνάντιον υἱῶν* prägnant für: aufschreiben und den Israeliten vorlegen (s. zu 1, 18). — V. 29. Mit *εἰ μήν* beginnt der Nachsatz zu *ἐὰν μή*; die Vg. läßt die Bekräftigung aus [1]). — *βόμβησις* kommt sonst in der griech. Bibel nicht vor; es ist von *βομβεῖν*, welches

---

[1]) „Für *εἰ μήν* geben hier nur 49. 51. 90. 231. Compl. Ald. Syr. das sonst sehr passende *ἦ μήν*, s. z. B. Hebr. 6, 14; Job 2, 5. Ersteres würde für אִם לֹא bei Schwüren stehen (wofür man freilich *εἰ μή* erwarten sollte), wie Ezech. 35, 6; Num. 14, 28; aber namentlich an letzterer Stelle ist dafür *ἦ μήν* sehr gut bezeugt. Sprachlich scheint mir nur *ἦ μήν* zulässig zu sein, und die Verwechselung von *η* und *ει* bedeutet ja handschriftlich so gut wie nichts." Fritzsche.

„Summen" bedeutet (von Bienen, auch von einer Menschenmenge, z. B. Plato de rep. 8. p. 564 d). Jer. 31, 35; 48, 36. übersetzen die LXX mit *βομβεῖν* das hebr. הָמָה, tönen, brausen. Danach entspricht, wie *βομβεῖν* dem הָמָה, so hier *βόμβησις* dem hebr. הָמוֹן, welches Is. 13, 4; 17, 12; 1 Kön. 20, 14. Volksmenge bedeutet (Fritzsche), und die Vg. übersetzt ganz richtig multitudo [1]). — *ἀποστρέψει εἰς μικράν*, das jetzt zahlreiche Volk wird klein werden (*ἀποστρέφειν* intrans., wie 1, 13) und noch dazu zerstreut unter andere Völker. Diesem V. entspricht bei Moyses Deut. 28, 62: Et remanebitis pauci numero, qui prius eratis sicut astra coeli prae multitudine, quoniam non audisti vocem Domini. — V. 30. *ὅτι ἔγνων . . . ἐστι* ist ein motivirender Zusatz zu *ἐὰν μὴ ἀκούσητε* im vor. V.: ich setze keinen unmöglichen Fall, indem ich sage: „wenn ihr nicht auf meine Stimme hört"; denn ich weiß, daß sie auf mich nicht hören werden. Aehnlich z. B. im Gebete Salomo's 2 Par. 6, 24: Si superatus fuerit populus tuus Israel ab inimicis, — peccabunt enim tibi, — et conversi egerint poenitentiam etc. Ganz in derselben Verbindung kommt der Gedanke bei Moyses nicht vor, ist aber sonst bei ihm sehr gewöhnlich; z. B. Deut. 31, 29: Novi enim quod post mortem meam inique agetis; 9, 13: Cerno, quod populus iste durae cervicis sit (*σκληροτράχηλος*, קְשֵׁה-עֹרֶף). — Mit *καὶ ἐπιστρέψουσιν* beginnt

---

[1]) Das Wort erklärt sich also nur durch das Zurückgehen auf das Hebräische; *βόμβησις* als „Bienenschwarm", und dieses als bildliche Bezeichnung der Volksmenge zu fassen (Baduell) ist zu gekünstelt. — Für *βόμβ. ἡ μεγάλη ἡ πολλή* haben Alex. 23. und 13. andere Hdf. *βόμβ. ἡ μεγ. καὶ ἡ π.*; ebenso Syr. und Ar.; die Vg. läßt *ἡ πολλή* aus.

die Glücksverheißung: aber (*καί*) sie werden sich bekehren im Exil [1]) (V. 30—33), und dann werde ich sie zurückführen. Die Bekehrung wird in mehrern nicht strenge logisch an einander gereihten Ausdrücken beschrieben, und dabei das Zusammenwirken der eigenen menschlichen Thätigkeit und der göttlichen Gnade (*καὶ δώσω* V. 31) berücksichtigt. Bei Moyses entspricht diesen Versen Lev. 26, 40 ff.: donec confiteantur iniquitates suas et majorum suorum, quibus praevaricati sunt in me, ... donec erubescat incircumcisa mens eorum; tunc orabunt pro iniquitatibus suis, und Deut. 30, 1 ff.: Et ductus poenitudine cordis tui in universis gentibus, in quas disperserit te Dnus Deus tuus, et reversus fueris ad eum et obedieris ejus imperiis ... in toto corde tuo et in tota anima tua .. (V. 6:) Circumcidet Dnus Deus tuus cor tuum et cor seminis tui. — *ἐπιστρέψουσιν ἐπὶ καρδίαν* ist genau das וְהֲשֵׁבוֹתָ אֶל־לְבָבֶךָ (Vg. reversus fueris ad eum) a. a. O. Deut. 30, 1. (auch 1 Kön. 8, 47: וְהֲשִׁיבוּ אֶל־לִבָּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבוּ־שָׁם); der hebr. Ausdruck bedeutet eigentlich „sich etwas zu Herzen nehmen, beherzigen, bedenken"; hier wäre er mit dem folgenden V. zu verbinden: „sie werden beherzigen in ihrer Verbannung und erkennen, daß ich der Herr bin", wie Deut. 4, 39: וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל־לְבָבֶךָ כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים).

V. 31. *καὶ γνώσονται ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς αὐτῶν,*

---

[1]) *Ἀποικισμός* (auch V. 32) für das Exil (גּוֹלָה oder שְׁבוּת) gebraucht in der LXX nur noch der Uebersetzer des Jeremias (Fritzsche) z. B. 30, 18; 46, 19; 48, 11; sonst auch *ἀποικία* Bar. 3, 7. 8 Jer. 29, 1. (גּוֹלָה); 28, 4. (גָּלוּת); *αἰχμαλωσία* Bar. 4, 10. 14. 24. für die Wegführung ins Exil, wie Jer. 1, 3. (גָּלוּת); 15, 2. (שֶׁבִי).

sie werden mich wieder als ihren Gott anerkennen, und mir als solchem gehorchen; vgl. Jer. 24, 7: Et dabo eis cor, ut sciant me quia ego sum Dnus (לָדַעַת אֹתִי כִּי אֲנִי יְהוָה). — καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν καὶ ὦτα ἀκούοντα entspricht Deut. 30, 6. ἀκούοντα scheint zu beiden Substantiven gehören zu sollen, paßt aber genau genommen nur zu ὦτα; es wäre also ein Zeugma: ich werde ihnen statt des harten, unverständigen Herzens ein weiches, verständiges geben und statt der verschlossenen Ohren, mit denen sie nicht auf meine Stimme hörten, hörende Ohren, aures, quae Domini jussa libenter audiant (Menoch.). Leichter, aber nicht genug verbürgt und einer Correctur zu ähnlich ist die Lesart καρδίαν συνετήν [1]). — Die beiden Sätze von V. 32 sind dem Sinne nach dem ersten Satze von V. 31. gleich: sie werden erkennen, daß ich der Herr bin, mich als solchen preisen und verehren und meines Namens (meiner als ihres Gottes) wieder eingedenk sein; vgl. 1 Kön. 8, 33: וְהוֹדוּ אֶת-שְׁמֶךָ.

V. 33. „Sie werden sich abwenden, sich bekehren (ἀποστρέφω intrans., s. zu 1, 13, vgl. 1 Kön. 8, 35) von ihrer Hartnäckigkeit und Verstocktheit"; so, als Abstractum, ist νῶτον σκληρόν (s. V. 30) zu fassen; das dem Ausdrucke zu Grunde liegende Bild ist verwischt, denn dazu paßt ἀποστρέφειν eigentlich nicht. — καὶ ἀπὸ πονηρῶν πραγμάτων αὐτῶν; so viele Hdss. [2]) und die alten Uebersetzungen (Vg.

---

[1]) So nur 7 Cursiv-Hdss., eine καρδίαν τοῦ γνῶναι με (vgl. Jer. 24, 7). Einen solchen Zusatz haben auch Syr., It. (cor ad intelligendum et aures ad audiendum) und Vg. (cor et intelligent, aures et audient); ebenso einige Citate bei Vätern, z. B. de voc. gent. (inter opp. Ambr.) 1, 9: cor cognoscendi me et aures audiendi, und Aug. de praed. ss. 20 ebenso; nur audientes. Vgl. Deut. 29, 3: נָתַן יְהוָה לָכֶם לֵב לָדַעַת וְאָזְנַיִם לִשְׁמוֹעַ.

[2]) Alex. XII, 13 Cursiv-Hdss., Compl. und Ald.

a malignitatibus suis, Jt. a nequissimis rebus suis) ſtatt des recipirten προσταγμάτων; es iſt einfach „böſe Werke, böſe Handlungsweiſe", wie Jer. 44, 22. LXX πονηρία πραγμάτων ὑμῶν für רַע מַעַלְלֵיכֶם, welches bei Jeremias ſehr oft vorkommt und ſonſt mit πονηρὰ ἐπιτηδεύματα überſetzt wird, z. B. 26, 3. Προστάγματα müßte man mit Fritzſche als „Satzungen im ſchlimmen Sinne" faſſen, wie Ezech. 20, 25. LXX: ἀνθ' ὧν τὰ δικαιώματά μου οὐκ ἐποίησαν καὶ τὰ προστάγματά μου ἀπώσαντο ... καὶ ἐγὼ ἔδωκα αὐτοῖς προστάγματα οὐ καλὰ καὶ δικαιώματα ἐν οἷς οὐ ζήσονται. Die Verbindung ἀποστρέφειν ἀπὸ προσταγμ. bleibt aber ſehr hart und mit Rückſicht auf die Parallelſtelle bei Jeremias iſt wohl die Lesart πραγμάτων, obwohl die leichtere, vorzuziehen, jedenfalls aber anzunehmen, daß im Hebr. רַע מַעַלְלֵיהֶם ſtand. — ὅτι μνησθήσονται gibt einen Grund der Bekehrung an: die Betrachtung des Schickſals, welches ihre Vorfahren für ihre Sünden getroffen. ὁδός, דֶּרֶךְ, im Sinne von Schickſal (τῆς ὁδοῦ· τί συνέβη τοῖς πατράσιν αὐτῶν, ſo die Catene) iſt ſelten, kommt jedoch vor, z. B. Pſ. 10, 5. (9, 26); 37 (36), 5; 119 (118), 26.

V. 34. 35. Nach dieſer Bekehrung wird dann eintreten, was ſchon durch Moyſes verheißen iſt: die Rückkehr in das Land der Verheißung, die Vermehrung des Volks, und die Abſchließung eines ewigen Bundes. Deut. 30, 3: Reducet Dominus captivitatem tuam ... atque introducet in terram, quam possederunt patres tui et obtinebis eam, et benedicens tibi majoris numeri te esse faciam, quam fuerunt patres tui; Lev. 26, 42: Et recordabor foederis mei quod pepigi cum Jacob et Isaac et Abraham; terrae quoque memor ero etc. — ἀποστρέψω

ich werde zurückführen (ſ. 1, 8), hebr. וַהֲשִׁבוֹתִם אֶל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־נָתַתִּי לַאֲבוֹתָם 1 Kön. 8, 34. — ἣν ὤμοσα, welches ich geſchworen habe sc. zu geben, oder welches ich zugeſchworen habe, wie Gen. 50, 24: אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם. — κυριεύσουσιν αὐτῆς [1]) entſpricht dem וִירִשְׁתָּהּ Deut. 30, 5. (obtinebis eam), ſie werden es beherrſchen, in Beſitz nehmen und in Beſitz haben, wie Judith 1, 14. (Der Genitiv iſt natürlich kein gen. loci, wie Wahl will; ſ. Winer S. 234). — καὶ πληθυνῶ κτλ. „ich werde ſie zahlreich machen und ſie werden nicht vermindert werden", d. h. ſie werden nicht wieder vermindert werden, oder beſſer: „ich werde machen, daß ſie wieder ein großes Volk werden, wie früher und nicht gering an Zahl bleiben, wie ſie jetzt ſind" (2, 13), ſo daß σμικρύνεσθαι ſeine eigentliche Bedeutung verloren hat und nur zur Verſtärkung des πληθυνῶ beigeſetzt iſt (ſ. zu 2, 5). So Jer. 29, 6. in einer andern Verbindung רְבוּ וְאַל־תִּמְעָטוּ, LXX καὶ πληθύνεσθε καὶ μὴ σμικρυνθῆτε, die Vg. treffend: multiplicamini et nolite esse pauci numero. — V. 35. Ferner hat Gott verſprochen, er wolle mit dem Volke Israel dann einen ewigen Bund ſchließen. Baruch hat hier die Stelle Lev. 26, 44. 45. im Sinne: Etiam cum essent in terra hostili, non penitus abjeci eos neque sic despexi, ut consumerentur et irritum facerem pactum meum cum eis. Ego enim sum Dnus Deus eorum et recordabor foederis mei pristini, quando duxi eos de terra Aegypti in conspectu gentium, ut essem Deus eorum, ego Dnus. Dieſelbe Verheißung wiederholen die Propheten; vgl. namentlich Jer. 32, 40: Et feriam eis pactum sempiternum

---

[1]) Vg. dominabuntur eis, wofür ohne Zweifel ejus zu leſen iſt (dominari c. gen. in der Vg. oft, z. B. Iſ. 19, 4.)

(וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית עוֹלָם) et non desinam etc. 31, 31: Et feriam domui Israel et domui Juda foedus novum, non secundum pactum, quod pepigi cum patribus eorum in die qua apprehendi manum eorum, ut educerem eos de terra Aegypti, pactum quod irritum fecerunt . . . Sed hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel post dies illos: dabo legem meam in visceribus eorum et in corde eorum scribam eam, et ero eis in Deum et ipsi erunt mihi in populum. — Der Inhalt des abzuschließenden Bundes (τοῦ εἶναι με κτλ. [1]) so daß ich bin . . s. zu 2, 2) ist: ich, der Herr, werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein. Dies war auch der Inhalt des frühern Bundes, den Gott nach dem Auszuge aus Aegypten mit dem Volke geschlossen (Jer. 11, 3). Diesen frühern Bund hat aber das Volk gebrochen, indem es Gottes Gebote übertrat, also aufhörte, den Herrn als seinen Gott und sich als sein Volk zu betrachten; demnach hat Gott auch seinerseits den Bund als aufgelöst betrachtet und seine Verpflichtung, das Volk als sein Volk zu schützen, nicht gehalten. Nach der Bekehrung des Volks im Exil soll nun das rechte Verhältniß wiederhergestellt, Israel wieder Gottes Volk, der Herr wieder Israels Gott werden. Das bezeichnet Moyses an der angeführten Stelle Lev. 26. als eine Wiederherstellung des frühern Bundes, Baruch, wie Jer. 31, 31, als die Abschließung eines neuen Bundes von gleichem Inhalt (die Vg. sagt darum dem Sinne nach ganz richtig: testamentum **alterum** sempiternum). Das ist im Wesentlichen gleichbedeutend; Jeremias und Baruch nennen aber den Bund

---

[1]) Mit καὶ αὐτοὶ ἔσονται wird die Construction geändert; es sollte καὶ τοῦ εἶναι αὐτούς μοι εἰς λαόν stehen; vgl. 1, 12.

einen neuen Bund, weil sie zugleich den Unterschied desselben von dem frühern hervorheben. Baruch nennt den Bund, wie Jer. 32, 40. einen ewigen, was nach Jer. 31, 31. sich darauf bezieht, daß dieser Bund nicht, wie der erste, gebrochen werden soll. — Wann hat nun Gott diesen Bund mit dem Volke geschlossen? Manche Ausleger denken an die Zurückführung des Volkes in das Land der Verheißung. Dadurch wurde allerdings der alte Bund wiederhergestellt; aber dieser Bund war wieder kein ewiger, wie er hier ausdrücklich genannt wird; — denn unter בְּרִית עוֹלָם bloß einen lange dauernden Bund zu verstehen, geht nicht an, zumal dieser neue Bund nicht einmal so lange gedauert hat, wie der alte; und ebensowenig wird der Zusatz „ewig" durch die Erklärung von Grotius erschöpft: Mansit hoc testamentum illis usque ad Messiam; mansisset et postea, si recepissent Messiam, quae conditio alibi exprimitur, alibi subintelligenda est; — denn dieser neue Bund wird von dem alten gerade dadurch unterschieden, daß letzterer vom Volke gebrochen sei (Jer. 31, 32), was also bei ersterm nicht stattfinden soll. Bei diesem neuen Bunde wird auch, wie Jeremias an derselben Stelle sagt, das Gesetz dem Volke nicht bloß äußerlich mitgetheilt, sondern ins Herz geschrieben, d. h. es findet eine geistige Umwandlung des Volkes statt. Das Alles paßt nur auf den Bund, den Gott durch den Messias mit den Menschen geschlossen (vgl. Is. 55, 3; Hebr. 8, 6), und auf diesen geht darum unsere Stelle, wie die ihr zu Grunde liegenden Stellen im Pent. und bei Jeremias. Die Versöhnung Gottes mit seinem Volke begann freilich schon mit der Zurückführung aus dem Exil, erhielt aber ihre Vollendung erst durch die Erlösung in Christus: den Propheten, welche beide Ereignisse in der Zukunft sahen, erscheinen dieselben als Eine göttliche That und

es kommt daher sehr oft bei ihnen vor, daß die Verheißung der Rückkehr aus dem Exil und die Verheißung der Erlösung durch den Messias in einander übergehen, wie hier. Ebenso erscheint in den Weissagungen der Propheten die christliche Kirche als die Fortsetzung und Vollendung der Kirche des Alten Bundes und die Christen, das Volk des Messias, als identisch, als Ein Volk mit dem Volke Israel, weil der Messias selbst aus dem Volke Israel hervorging und weil das Evangelium zunächst den Juden gepredigt wurde, dann aber die Kirche in die Stellung des auserwählten Volkes eintrat. Der größere Theil der Israeliten tritt durch die Verwerfung des Messias gleichsam aus dem auserwählten Volke aus, und darum geht an ihnen persönlich die Weissagung von dem ewigen Bunde nicht in Erfüllung: die buchstäbliche Erfüllung dieser Weissagung, wie die der Weissagungen über die ewige Dauer von Jerusalem, über die große Ausbreitung und Vermehrung des Volkes (πληθυνῶ αὐτούς an uns. St., vgl. Deut. 30, 3) und sein ununterbrochenes Wohnen im Lande der Verheißung (οὐ κινήσω ἔτι κτλ. an uns. St.), — die Erfüllung dieser und ähnlicher Weissagungen in ihrem, wenn man so sagen darf, materiellen Sinne war an die Bedingung geknüpft, daß Israel als Gesammtheit den neuen Bund annehme und halte. Da diese Bedingung nicht eintrat, gingen auch die Verheißungen nicht in diesem Sinne in Erfüllung; wohl aber erfüllten sie sich in dem geistigen und höhern Sinne, in welchem sie absolut ausgesprochen sind, an dem geistigen Volke Israel. An dem Volke Israel im materiellen Sinne ist darum auch diese Weissagung „nach der Rückkehr aus Babylon in einem nur sehr unvollkommenen, gewissermaßen anfänglichen Sinne in Erfüllung gegangen, in ganzer Fülle aber an der Kirche des Messias, welche aus

der Kirche des A. B. hervorging, aus ihr gewissermaßen geboren wurde" [1]).

III. Gebet um Befreiung.
III, 1—8.

Inhalt. S. die Einleitung § 8 und 9. — Die Vg. verbindet diesen Abschnitt mit dem vorigen, indem sie denselben mit Et nunc beginnt, welches im Griechischen fehlt. Aus den in § 8 der Einleitung angegebenen Gründen ist derselbe aber wohl als ein selbstständiges Ganzes zu betrachten. Das Gebet ist kurz und aphoristisch, wie es einer tief bewegten Gemüthsstimmung der Betenden entspricht; der Zusammenhang der einzelnen Sätze ist sehr locker und fast gar nicht angedeutet: es sind gleichsam einzelne Stoßseufzer, die sich dem bedrängten Herzen entwinden.

V. 1. Die Anrede *κύριε παντοκράτωρ ὁ θεὸς Ἰσραήλ* kommt bei Baruch nur hier und V. 4. vor, es ist das hebr. יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל Jer. 25, 27; Soph. 2, 9 [2]). *Παντοκρ.* dient zur Bezeichnung der Alles beherrschenden Macht und Majestät Gottes, mit *θεὸς Ἰσραήλ* wird das besondere Verhältniß Gottes zu seinem Volke angedeutet. In der Anrede liegt so schon der Grund, weshalb die Betenden von dem Herrn Erhörung hoffen: er ist der Allmächtige und

---

[1]) J. Bade, Christologie des A. T. 3. Bd. 1. Abth. S. 376. 2. Abth. S. 26.

[2]) Mit *παντοκράτωρ* wird sehr oft in der LXX bei Jeremias und sonst das sehr gewöhnliche יְהוָה (אֱלֹהֵי) צְבָאוֹת „Herr der Heerschaaren" übersetzt. Jer. 23, 16; 50, 34; Amos 4, 13; Mich. 4, 4. u. s. w.

kann also helfen, und er ist der Gott Israels, muß also als solcher seine Allmacht zu Gunsten Israels anwenden. — Die beiden Ausdrücke *ψυχὴ ἐν στενοῖς* und *πνεῦμα ἀχηδιῶν* sind parallel und ergänzen einander: wir, deren Seele in Nöthen und deren Geist in Bekümmerniß ist, rufen zu Dir (vgl. 2, 18). *ἐν στενοῖς* steht adjectivisch: „in Nöthen seiend, beängstigt" und bezeichnet die Gemüthsstimmung eines Menschen, der sich in einer hülf- und rathlosen Lage befindet, wie בָּאֲנָחָה Ps. 31, 11. *ἀχηδιῶν* ist natürlich nicht gen. plur. von *ἀχηδία* (Schleusner), sondern Partic. von *ἀχηδιάω* (späte Form für *ἀχηδέω*, s. Fritzsche), welches die LXX im Sinne von „bekümmert, betrübt sein" gebrauchen (Suidas: *ἀχηδία· ῥαθυμία, ἀχθηδών, λύπη*), z. B. Ps. 61 (60), 2; 143 (142), 4. für עָטַף; vgl. Sir. 6, 26; 22, 16, wo die Vg. danach das lateinische Wort acedior gebildet hat. — *κέκραγα* Perf. mit Präsens-Bedeutung, s. Winer S. 317. (Alex. *ἐκέκραξε*, wie z. B. Ps. 3, 5. vgl. Winer S. 99). — V. 2. haben mehrere Hdf. [1]), Theodoret und alle alten Uebersetzungen in folgender Form: *ἄκουσον κύριε καὶ ἐλέησον, ὅτι θεὸς ἐλεήμων εἶ· καὶ ἐλέησον ὅτι ἡμάρτομεν ἐναντίον σου*, — so daß zwei Gründe angeführt werden, weshalb Gott sich erbarmen soll: seine Barmherzigkeit (*ἐλεήμων*, חֶסֶד Jer. 3, 12) und die Reue des Volks, welche sich im Bekenntniß seiner Schuld ausspricht. Nach dem gewöhnlichen Text fehlt das erste Motiv. — In V. 3. wird ein weiteres Motiv für das *ἐλέησον* beigefügt. Der Vers wird aber sehr verschieden erklärt. Der Accus. *τὸν αἰῶνα* steht hier und V. 13. (und 4, 35) in dem Sinne von „auf immer", wie

---

[1]) Alex. XII (am Rande), 9 Cursiv-Hdf. (einige jedoch *θεὸς ἡμῶν*), Compl.

Is. 25, 2; Zach. 1, 5; Exod. 15, 18: *κύριος βασιλεύων τὸν αἰῶνα καὶ εἰς αἰῶνα καὶ ἔτι* (יְהוָה יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד); Is. 57, 15: *κατοικοῦντα τὸν αἰῶνα* (שֹׁכֵן עַד); die beiden Partic. *καθήμενος* (sc. *εἶ*) und *ἀπολλύμενοι* (sc. *ἐσμέν*) stehen statt des Temp. fin. (Winer S. 411 und 655). Der Sinn des ersten Halbverses ist ganz klar: „Du thronest auf ewig, in Ewigkeit" gerade wie Ps. 102 (101), 13: אַתָּה יְהוָה לְעוֹלָם תֵּשֵׁב (vgl. Ps. 29, 10); es handelt sich also noch um den zweiten Halbvers: *καὶ ἡμεῖς ἀπολλύμενοι τὸν αἰῶνα.* Ganz und gar unzulässig ist Wahl's Erklärung *ἀπολλύμενοι τὸν αἰῶνα = οὐ ζῶντες τὸν αἰῶνα*; denn *ἀπόλλυσθαι* heißt „zu Grunde gehen", nicht „nicht am Leben bleiben", und „wir leben nicht ewig" (so müßte man das *οὐ ζῶντες* doch übersetzen) wird Niemand durch *ἀπολλ. τ. α.* ausdrücken. Auch die Erklärung Theodorets und anderer griechischer Kirchenschriftsteller, welche in *ἀπολλ. τ. α.* eine Bezeichnung der Kürze des menschlichen Lebens und der Vergänglichkeit der menschlichen Natur finden [1]), paßt nicht zu dem *τὸν αἰῶνα.* Allerdings konnten die Betenden die Hin-

---

[1]) Theodoret: *σὺ αἰώνιος, ἡμεῖς δὲ πρόσκαιροι.* Ebenso Olympiodor und ein Ungenannter in der Catene. Die Catene führt außerdem zwei Stellen aus Cyrillus (von Alexandrien) an; in der ersten heißt es: *ἀεὶ γὰρ καὶ ἐν παντὶ χρόνῳ* [das ist aber nicht *τὸν αἰῶνα*] *φθαρτή τέ ἐστιν ἡ πεποιημένη φύσις, καὶ τῶν γενητῶν ἐν τούτοις τὸ μέτρον· κάθηται δὲ ἡ παντῶν τεχνῖτις καὶ δημιουργὸς σοφία, τουτέστιν ἀκλώνητον ἔχει τὴν ἐν ταυτότητι διαμονήν* (die Stelle steht in Is. l. 1, or. 4. tom. 2 p. 102); die andere lautet: *ἡ μὲν γὰρ κάθισις ἐν τούτοις τὸ ἀκράδαντόν τε καὶ ἱδρυμένον τῆς ὑπάρξεως καὶ διαμονῆς τῆς ἀνωτάτω πασῶν οὐσίας ὑποδηλοῖ, τὸ δὲ ἡμᾶς ἀπόλλυσθαι τὸν αἰῶνα τὸ εἶναι φθαρτοὺς κατὰ πάντα καιρὸν, τόγε ἦκον εἰς τὸν τοῦ πεποιῆσθαι λόγον, εἴπερ ἐστὶν ἀληθὲς, ὅτι πᾶν τὸ ἐν γενέσει καὶ παρενεχθὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάντητε καὶ πάντως ὑποκεῖται τῇ φθορᾷ.*

fälligkeit und Vergänglichkeit des menschlichen Lebens als Grund anführen, weshalb Gott an ihnen Barmherzigkeit üben solle; aber die Aehnlichkeit unserer Stelle mit Ps. 102 (101), 13. und Job 13, 25. 26; 14, 1—3. ist nur scheinbar, da hier wegen des Gegensatzes der Nachdruck hauptsächlich auf τὸν αἰῶνα liegt; dieser Ausdruck wird in der angegebenen Erklärung aber so gut wie gar nicht berücksichtigt. An und für sich consequenter ist die Erklärung einiger protestantischen Ausleger: „Du lebst ewig, wir gehen, nachdem wir kurze Zeit gelebt haben, auf immer zu Grunde"; damit wäre der Gegensatz, welcher durch das wiederholte τὸν αἰῶνα angedeutet ist, allerdings gewahrt; aber wie paßt diese Bemerkung, angenommen sie wäre sonst mit der Lehre des A. T. von der Unsterblichkeit verträglich, in den Zusammenhang? — Offenbar bezeichnen die Betenden mit ἀπολλ. τ. α. nicht das Schicksal der Menschen überhaupt, sondern speciell ihr eigenes, das der Exulanten; denn nur von diesen ist im Vorhergehenden und Nachfolgenden die Rede; dann erhält aber der zweite Halbvers einen ganz guten Sinn, wenn man ihn mit Corn., Sa und Tirin als Frage faßt: „Du thronest auf ewig, sollen wir nun auf ewig zu Grunde gehen?" Das Zugrundegehen ist im Exil schon eingetreten (s. V. 4); wenn Du uns nun nicht aus dem Exil befreist, so gehen wir auf immer zu Grunde. Du kannst uns davor bewahren: da Du nun in ewiger Seligkeit und Herrlichkeit thronest, wirst Du zugeben, daß wir, Dein Volk, auf immer zu Grunde gehen; ist es nicht vielmehr billig, daß Du uns rettest und Dein Volk nicht immer in diesem Elend lassest? [1]) — So schließt

[1]) Die Jt. übersetzt darum dem Sinne nach richtig, wenn auch sehr frei: **Tu qui regnas in aeternum, ne perdideris nos, Domine omnipotens, in perpetuum.**

sich auch V. 4. ganz gut an: Du thronest in Ewigkeit, wirst Du uns nun auf ewig zu Grunde gehen lassen? Gewiß nicht; nun so erhöre denn das Gebet τῶν τεθνηκότων Ἰσραήλ. — Aber wer sind „die Gestorbenen von Israel"? Einige ältere Erklärer verstehen darunter, was auch am nächsten zu liegen scheint, die frommen Vorfahren, welche im Limbus für ihr Volk bitten, und Keerl [1]) hat nicht ermangelt, die Stelle mit Rücksicht auf diese Erklärung als „in Widerspruch stehend mit der Anschauung des A. T." zu bezeichnen, obwohl es 2 Makk. 15, 14. von Jeremias heißt: hic est, qui multum orat pro populo et universa sancta civitate. Fritzsche meint auch, da die Gestorbenen im Hades Gott nicht preisen (2, 17) könnten sie auch nicht für ihre lebenden Mitbrüder beten, und er denkt darum an „die frommen Israeliten, welche, wie Moyses Deut. 30. und Salomo 1 Kön. 8, 25—53. im prophetischen Blicke (bei ihren Lebzeiten) bereits in Beziehung auf die Gegenwart (das Exil) gebetet hatten." Aber die Einwendung, welche Fritzsche aus 2, 17. entnimmt, beruht auf einer Mißdeutung dieser Stelle, und gegen seine Deutung spricht, daß man bei „höre das Gebet" an ein Gebet denken muß, welches jetzt gesprochen wird; von einem Gebete, welches vor Jahrhunderten an Gott gerichtet ist, würde es eher heißen „gedenke des Gebets", und der Gedanke wäre auch dann noch gesucht. Gegen beide Erklärungen spricht aber die Allgemeinheit des Ausdrucks τῶν τεθνηκότων Ἰσραήλ, für welchen gewiß, wenn an die Gebete der frommen Israeliten der Vorzeit erinnert werden sollte, ein Ausdruck gebraucht wäre, der dieselben deutlicher bezeichnete, während τῶν τεθν. Ἰσρ. auf alle Gestorbenen zu gehen scheint. Sehr

[1]) Die Apokryphen des A. T. S. 69.

auffallend bliebe ferner bei dieser Erklärung der Zusatz καὶ υἱῶν τῶν ἁμαρτανόντων, wodurch neben dem Gebete der Väter auf die Sünden derselben hingewiesen würde! Mit Rücksicht auf diesen Zusatz denken Andere nicht an die frommen Vorfahren, die Patriarchen ꝛc., sondern an die, qui proxime erant vita functi, qui licet peccassent, tamen poenitentes decesserant ideoque in limbo orabant pro filiorum libertate (s. Corn.); allein wenn überhaupt das Gebet von Verstorbenen erwähnt werden sollte, warum denn gerade das Gebet dieser? Allen diesen Erklärungen stehen also nicht geringe Bedenken entgegen, und viele ältere (Mald., Corn., Calm., Grot. u. A.) und neuere Erklärer verstehen darum unter τεθνηκότες Ἰσραήλ mit Recht nicht Verstorbene, sondern die Betenden selbst, welche sich ihres tiefen Elends wegen hyperbolisch als Todte bezeichnen: orationem mortuorum Israel, i. e. nostram, qui ita afflicti sumus, ut nihil a mortuis differre videamur (Mald.). Es ist gar nicht abzusehen, warum Fritzsche diese Hyperbel hier durchaus unzulässig findet und meint, es müsse dann ζῶντες stehen: bezeichnen sich doch die Betenden schon V. 3. als ἀπολλύμενοι und V. 11. heißt es von den Exulanten προσελογίσθης μετὰ τῶν εἰς ᾅδου; vgl. Klagel. 3, 6: In tenebrosis collocavit me quasi mortuos sempiternos (בְּמַחֲשַׁכִּים הוֹשִׁיבַנִי כְּמֵתֵי עוֹלָם). Auch liegt es jedenfalls näher τεθν. Ἰσρ. καὶ υἱῶν τῶν ἁμαρτ. als doppelte Bezeichnung desselben Subjects zu fassen, denn als Bezeichnung verschiedener Subjecte; in letzterm Falle würde wohl τῆς προσευχῆς vor υἱῶν wiederholt sein (s. zu 1, 4) [1]). Mit υἱῶν τῶν ἁμαρτανόντων

[1]) Welte Einl. in d. deutk. Bb. S. 137 vermuthet, im Hebr. habe מְתֵי יִשְׂרָאֵל (Männer von Israel) gestanden und der Uebers. habe

ἐναντίον σου bezeichnen die Betenden wieder sich selbst; es fragt sich aber, ob zu übersetzen ist: höre das Gebet „der Söhne, welche vor Dir gesündigt haben", so daß τ. ἁμαρτ. Appositon zu υἱῶν wäre, oder: „der Söhne derjenigen, welche gesündigt haben [1]). (Das Part. praes. kann hier dem Zusammenhange nach nicht mit „welche sündigen" übersetzt werden; es steht, als Uebersetzung des hebr. Part., für das Prät. wie 2, 33. [genauer 3, 8. ἡμαρτηκότων], oder substantivisch für „die Sünder", s. Wahl s. h. v.). — Die erste Auffassung ist unzulässig; denn zu υἱῶν müßte man dann jedenfalls einen Zusatz, wie „Deine Söhne" oder „die Söhne Israels" erwarten; es ist also zu übersetzen: der Söhne derjenigen, welche gesündigt und welche nicht gehört haben (οἱ οὐκ ἤκουσαν für τῶν οὐκ ἀκουσάντων) auf die Stimme des Herrn unseres Gottes [2]), in Folge welches Ungehorsams (καί) uns dieses Unglück getroffen hat (ἐκολλήθη s. zu 1, 20). Dabei ist aber hier wohl an einen Gegensatz zwischen ἤκουσαν und αὐτῶν und ἡμῖν, zwischen den Vätern und Söhnen, — so daß die Söhne (die Betenden) sich als

---

dafür irrthümlich מֵתֵי יִשְׂרָאֵל gelesen. Das ist möglich; aber der Ausdruck: „höre das Gebet der Männer von Israel und der Söhne" ꝛc. wäre doch sehr matt.

[1]) Vg.: audi orationem mortuorum Israel et filiorum ipsorum qui peccaverunt, höre das Gebet der Gestorbenen von Israel und ihrer (der Gestorbenen, worunter dann die Vorfahren zu verstehen wären) Söhne, die gesündigt haben, oder besser: und der Söhne derjenigen, welche gesündigt haben.

[2]) Für φωνῆς σου θεοῦ αὐτῶν scheint nämlich zu lesen zu sein φ. κυρίου θεοῦ αὐτῶν (vgl. 1, 18. 21. 22; 2, 6. u. s. w.); so XII und 5 Cursiv-Hdss.; Compl. und 12 Cursiv-Hdss. φ. κυρίου τοῦ θεοῦ α.; Alex. φ. θεοῦ ἁ. Vg.: vocem Domini Dei sui; Jt.: non audivimus vocem tuam, Dne Deus noster.

unschuldig leidend und nur ihre Väter als Sünder und als Ursache ihrer (der Söhne) Leiden bezeichneten, — nicht zu denken; wenn sich die Betenden als Söhne sündiger Väter bezeichnen, so ist darin der Gedanke, daß sie selbst gesündigt haben, eher ein- als ausgeschlossen. Wo die Betenden von dem Unglück sprechen, aus dem sie befreit werden wollen, sagen sie natürlich ἐκολλήθη ἡμῖν; die Sünde aber, welche die Ursache dieses Unglücks ist, betrachten sie als Sünde des ganzen Volks, welches als Eine moralische Person angesehen wird, und sprechen darum bald von „unserer Sünde", bald von der „Sünde der Väter", ohne daß das Eine das Andere ausschließt (vgl. 2, 19. 24). In V. 7. führen sie allerdings als Grund, weshalb sie Erhörung hoffen, auch an, daß sie „abgethan von ihren Herzen alle Ungerechtigkeit ihrer Väter"; aber auch das deutet gerade an, daß sie sich früher dieser Ungerechtigkeit theilhaftig gemacht. — Der Sinn von V. 4. ist also: höre unser Gebet; wir sind Dein unglückliches, fast vernichtetes Volk, und wir sind zwar die Söhne sündiger Väter, aber für unsere und unserer Väter Sünden hat uns auch die Strafe getroffen. Darum, so schließt sich nun V. 5. an, da nun Deiner Gerechtigkeit durch diese harten Strafen Genüge geleistet ist, gedenke auch nicht ferner der Ungerechtigkeiten unserer Väter, sondern nachdem Du bisher in Deiner strafenden Gerechtigkeit unserer Sünden gedacht hast, gedenke nun auch Deiner Macht und Deines Namens. χείρ bezeichnet die Macht Gottes, und „gedenke Deiner Macht" = gedenke, wie wunderbar Du uns früher oft gerettet, namentlich aus Aegypten (s. 2, 11) und zeige diese Macht auch jetzt zu unsern Gunsten, τῇ συνήθει χρῆσαι θαυματουργίᾳ (Theod.). „Gedenke Deines Namens" kann mit dem oft vorkommenden „rette uns um Deines Namens willen"

(s. zu 2, 14), d. h. um des Ruhmes willen, den Du Dir durch eine solche That erwirbst (s. 2, 11), gleichbedeutend sein. Hier kann man indeß auch das ὅτι σὺ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν V. 6. mit ὀνόματός σου verbinden: gedenke Deines Namens, nämlich daß Du der Herr unser Gott bist und also als unser Gott uns nicht verlassen darfst, so daß der Gedanke derselbe wäre, wie 2, 15. καὶ αἰνέσομέν σε κύριε bildet dann eine Art von Nachsatz zu V. 5: gedenke Deiner Macht ꝛc., rette uns, dann werden wir Dich loben, — womit zugleich ein neues Motiv der Erhörung angegeben wird, wie 2, 18. — Verbindet man ὅτι σὺ κύριος nicht in dieser Weise mit ὀνόματός σου, so ist V. 6. zu übersetzen: (erhöre uns;) „denn Du bist der Herr unser Gott und wir werden Dich (zum Danke für unsere Rettung) loben." So würde V. 6. eine doppelte Begründung des μνήσθητι χειρός σου κτλ. bilden: rette uns; das mußt Du thun als unser Gott, der sein Volk nicht verlassen darf, und um der Vermehrung Deines Ruhmes willen, die Dir dadurch zu Theil wird. So würde in gedrängterer Form derselbe Gedanke ausgedrückt, wie 2, 15—18.

V. 7. Ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομά σου steht substantivisch und ist mit τὸν φόβον σου coordinirt: Du hast in unser Herz gegeben Deine Furcht (die Furcht vor Dir, wie Jer. 32, 40: אֶת־יִרְאָתִי אֶתֵּן בְּלִבָּם) und das Anrufen Deines Namens, Du hast uns ins Herz gegeben, daß wir Dich fürchten und Deinen Namen anrufen; Vg. dedisti timorem tuum in cordibus nostris et ut invocemus nomen tuum [1]).

---

[1]) Für καὶ ἐπικαλεῖσθαι haben Alex. XII, 16 Cursiv-Hds. und Compl. τοῦ ἐπικ., „Du hast Deine Furcht uns ins Herz gelegt, so daß wir Deinen Namen anrufen"; es scheint dies aber nur eine durch

Die Furcht Gottes und das Anrufen seines Namens sind die Bezeichnung der religiösen Gesinnung, des Gehorsams, Glaubens und Vertrauens. Diese ist also im Volke im Exil unter dem Einfluß der Gnade (ἔδωκας) wieder lebendig geworden; vgl. 2, 31. 32, wo die Bekehrung des Volkes im Exil in ganz ähnlichen Ausdrücken beschrieben wird. — ἀπεστρέψαμεν ἀπὸ καρδίας κτλ. bezeichnet die negative Seite dieser Bekehrung: „wir haben entfernt von unserm Herzen alle Ungerechtigkeit unserer Väter", vgl. 2, 33, wo derselbe Gedanke in anderer Form ausgesprochen ist. — Das διὰ τοῦτο im Anfange des V. bezieht Fritzsche auf das unmittelbar vorhergehende αἰνέσομέν σε: darum, daß wir Dich loben, hast Du uns gegeben ꝛc. Man könnte auch ergänzen: darum, weil Du unser Gott bist und wir Dich als solchen loben, hast Du uns gegeben ꝛc., oder noch besser διὰ τοῦτο auf den Hauptgedanken des ganzen Gebets „rette uns" beziehen: „denn darum, um unsere Rettung vorzubereiten, hast Du schon unsere Bekehrung bewirkt, die ja der Befreiung vorhergehen soll", mit Rücksicht auf 2, 31—34. So wären die beiden ὅτι in V. 7. coordinirt und vor dem zweiten wäre wieder „rette uns" zu suppliren. Dabei ist aber das καὶ αἰνέσομέν σε ἐν τῇ ἀποικίᾳ störend. Vielleicht war es im Hebr. dem ἐπικαλεῖσθαι gleich construirt, so daß im Griech. καὶ αἰνεῖν σε zu übersetzen gewesen wäre (oder schon der hebr. Text ging hier durch eine Ungenauigkeit der Con-

---

die inconcinne Construction veranlaßte Correctur zu sein. — Sehr einfältig ist die Bemerkung Wahls (Clavis s. v. ἐπικαλεῖσθαι): Infin. ἐπικ. pendet a vocabulo προθυμίαν post καί ex antecedente φόβον cogitatione addendo. — ἔδωκας ἐπὶ κ. = εἰς κ., לְבָבָם Jer. 32, 40.

struction aus dem Inf. in das temp. fin. über): darum hast Du uns ins Herz gegeben, daß wir Dich fürchten und Deinen Namen anrufen und Dich loben (Vg.: dedisti timorem . . et ut invocemus . . et laudemus te . .); — dafür spricht 2, 32, wo *αἰνέσουσί με ἐν γῇ ἀποικ.* mit zur Beschreibung der Bekehrung gehört. Oder *καὶ αἰνέσομεν* ist von *ὅτι* abhängig: rette uns; denn darum, um uns zu retten, hast Du uns bekehrt und darum loben wir Dich (das Fut. nach dem Hebr. mit Präsens-Bedeutung) in unserm Exil (zum Zeichen, daß wir uns bekehrt haben, s. 2, 32); denn (Begründung des *αἰνέσομεν*) wir haben entfernt ꝛc. Die Construction des ganzen Verses ist zu verworren, als daß sich mit Sicherheit bestimmen ließe, wie die einzelnen Sätze zu verbinden sind, obwohl der Sinn im Ganzen klar ist. — Die Lesart *ἀπεστρέψαμεν ἐπὶ καρδίαν . . ἀδικίαν* [1]) erklärt man: mente revolvimus, recordamur peccata patrum (Vatablus); — aber *ἀποστρέφειν ἐπὶ καρδίαν* kommt so nicht vor; es müßte *ἐπεστρέψ. ἐπὶ καρδ.* stehen, s. zu 2, 30. — oder gar: renovavimus peccata patrum (so einige Hdf. der It.: convertimur in corde nostro ad iniquitatem).

V. 8. schließt sich an die letzte Hälfte von V. 7. an; der Gedankengang scheint folgender zu sein: wir haben jetzt Anspruch darauf, daß Du uns rettest; denn wir haben uns bekehrt, und dennoch sind wir jetzt noch in der Verbannung; darum rette uns nun und erfülle Dein Versprechen. — *εἰς ὀνειδισμὸν κτλ.* ist mit *διέσπειρας* zu verbinden: wohin Du

---

[1]) So Alex. XII, 12 Cursiv-Hdf., Compl., Ald. und die It.: convertimur in corde nostro (ad) omnem iniquitatem; die Vg. convertimur ab iniquitate patrum.

uns zerstreut hast, so daß wir (in dieser Zerstreuung und Erniedrigung) zum Gegenstande des Spottes und Hohnes (ὀνειδ.) und Fluches (εἰς ἀράν) geworden sind; vgl. 2, 4. und die dort angeführten Stellen aus Jer. Εἰς ὀνειδισμόν (לְחֶרְפָּה) und εἰς ἀράν (לְאָלָה) kommt so vor Jer. 42, 18; 44, 12; εἰς ὄφλησιν dagegen nie. Es läßt sich nicht wohl anders erklären, als „zur Schuld, die abzutragen ist, hier dem Sinne nach zu Schuldnern, die bezahlen müssen" (Fritzsche). Das ist dann aber nicht eigentlich zu verstehen, — hic in captivitate oneramur tributis et consequenter debitis et aere alieno (Vatablus); sondern der Gläubiger ist Gott, und das Volk ist sein Schuldner geworden durch seine Sünden, für die es durch die Strafe, die es leidet, zahlen muß. Der Ausdruck scheint aber auf einem Uebersetzungsfehler zu beruhen. Jeremias gebraucht sonst in dieser Verbindung noch לְשַׁמָּה (εἰς ἄβατον) 42, 18; לְזְוָעָה (εἰς ἀνάγκας) 15, 4; לְמָשָׁל (εἰς παραβολήν) 24, 9; לְשִׁנְיָנָה (εἰς μῖσος) 24, 9; eins dieser Worte stand wohl auch hier, der Uebers. könnte לְמַשָּׂה (2 Esdr. 10, 32) für לְשַׁמָּה oder לְמָשָׁל, oder לְנִשְׁיָה (von נָשָׁה leihen) für לְשִׁנְיָנָה gelesen haben. — Die Vg. hat dafür „in peccatum" i. e. in poenam et opprobrium peccati, ut ab omnibus vocemur magni peccatores, quod ob peccata tantas aerumnas patiamur, Corn. — κατὰ τὰς ἀδικ. entsprechend den, zur Strafe für die Ungerechtigkeiten unserer Väter, welche von Gott abgefallen sind (ἀπέστησαν für רָחַק מֵעַל Jer. 2, 5; oder für סוּר מִן Jer. 17, 5).

IV. Lob der Weisheit.

III, 9—IV, 4.

Inhalt s. die Einleitung § 8 und 9.

V. 9. enthält die Aufforderung zur Aufmerksamkeit auf die vorzutragende Lehre. Mit Ἰσραήλ werden die Exulanten angeredet; daher kann ἐνωτίσασθε [1]) im Plur. stehen, während V. 10 ff. wieder der Sing. steht, weil dort Israel als Eine Person gedacht wird. ἐνωτίσασθε γνῶναι, höret zu, um zu lernen (לְדַעַת), wie 2, 22. 24. — Die beiden Ausdrücke ἐντολὰς ζωῆς und φρόνησις sind einander parallel und ergänzen einander, wie oft bei solchen Parallelismen: durch φρόνησις wird das Vorzutragende und aus dem Vortrag zu Lernende als Weisheit (s. V. 14) bezeichnet; ἐντολαί deutet an, daß von einer praktischen Weisheit, von Geboten, die zu befolgen sind, die Rede sein soll, und der Zusatz ζωῆς empfiehlt diese Gebote als solche, deren Beobachtung zum Leben führt, was V. 14. weiter erklärt wird; vgl. 4, 1. Ebenso νόμος ζωῆς Sir. 17, 11; 45, 5.

In V. 10 ff. beginnt der Prophet seine Belehrung, — daß im Anschlusse an die Weisheit, die göttliche Offenbarung, allein das Heil für Israel liege, — mit der Bemerkung, daß das Verlassen der Weisheit die Ursache des gegenwärtigen Elends sei. Die mit τί ἐστιν eingeleitete Frage umfaßt V. 10. und 11, und V. 12. bildet die Antwort darauf. τί ἐστιν ist mit ὅτι zu verbinden, — das τί ist nur des zwischen-

---

[1]) ἐνωτίζεσθαι (von ἐν und οὖς), ein spät-griech. Wort, steht in der LXX sehr oft (z. B. Jer. 8, 6; 13, 15) für הַאֲזִין (von אֹזֶן, Ohr) ist also synonym mit ἀκούειν.

gesetzten Ἰσραήλ wegen wiederholt [1]) — „was ist, Israel, daß du" (מָה לָּךְ כִּי Js. 22, 1), warum bist du .., wie τί γέγονεν ὅτι Joh. 14, 22; das ὅτι ist dann vor jedem der drei folgenden Satztheile (ἐπαλ., συνεμ. und προσελ.) zu suppliren. Der gegenwärtige Zustand des Volks wird erst einfach durch ἐν γῇ τῶν ἐχθρῶν εἶ bezeichnet: schon das ist traurig, und nicht der normale Zustand des Volkes Gottes, daß es nicht im Lande der Verheißung, sondern im Lande der Feinde ist. Durch das parallele Versglied ἐπαλαιώθης ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ wird dies gesteigert, indem in ἐπαλαιώθης zugleich die Wirkungen und Folgen dieses Aufenthalts im Exil angedeutet sind: du bist gealtert, schwach und kraftlos geworden in Folge des Elends und Kummers: παλαιοῦσθαι entspricht dem hebr. בָּלָה hinschwinden, morsch und welk werden, z. B. Deut 29, 4: οὐκ ἐπαλαιώθη τὰ ἱμάτια; Js. 50, 9: ὑμεῖς ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσεσθε; 51, 6; Ps. 32 (31), 3; 102 (101), 27. und oft. — Dann folgen zwei noch stärkere Ausdrücke, die sich wieder parallel sind συνεμιάνθης τοῖς νεκροῖς, προσελογίσθης μετὰ τῶν εἰς ᾅδου. Der zweite kommt auch sonst vor, z. B. Ps. 88 (87) 4. 5: Repleta est malis anima mea et vita mea inferno appropinquavit, aestimatus sum cum descendentibus in lacum (נֶחְשַׁבְתִּי עִם יוֹרְדֵי בוֹר, προσελογίσθην μετὰ τῶν καταβαινόντων εἰς λάκκον), factus sum sicut homo sine adjutorio (nach dem Hebr. „wie ein Mann ohne Kraft", was dem ἐπαλαιώθης an uns. St. entspricht); vgl. Ps. 28, 1; 143, 7. Der Sinn ist offenbar: deine Lage ist so traurig,

---

[1]) Das zweite τί fehlt in Alex. XII, 23, 14 Cursiv-Hds., Compl. und Ald., sowie in mehrern Citaten bei griech. Vätern, — wohl Correctur.

daß man dich schon den Todten beizählen möchte. τῶν εἰς ᾅδου sc. καταβαινόντων (oder eigentlich καταβάντων) oder für τῶν ἐν ᾅδου ὄντων (s. Winer S. 492). Ueber den Gen. ᾅδου s. Winer S. 662; vgl. V. 19; Tob. 3, 10; Sir. 14, 16; 17, 27; 41, 4; Apg. 2, 27. — Der Ausdruck συνεμιάνθης τοῖς νεκροῖς, welcher sonst nicht vorkommt, muß natürlich aus dem parallelen Ausdrucke erklärt werden, kann also nicht bedeuten: du hast dich befleckt mit Leichen, sc. quia inter alia ministeria etiam mortuorum Chaldaeorum cadavera pollingere cogebantur (Grotius), sondern: factus es similis mortuis, qui inquinati esse putantur Lev. 5, 3. (Mald.) oder perinde sordes, ut si esses mortuus (Sa).

V. 12. 13. bildet die Antwort auf die Frage in 10. 11: darum bist du in dieser Lage, weil du die Quelle der Weisheit verlassen hast; denn wärest du auf dem Wege Gottes gewandelt, so würdest du in Ewigkeit in Frieden wohnen geblieben sein. Was unter dem „Verlassen der Quelle der Weisheit" zu verstehen ist, zeigt der Ausdruck πορεύεσθαι τῇ ὁδῷ τοῦ θεοῦ, der das Gegentheil bezeichnet. Der „Weg Gottes" ist der Weg, den Gott zu wandeln gebietet (ὁδοὶ ἐντολῶν θεοῦ 4, 13; αἱ ὁδοίμου αἷς ἂν ἐντείλωμαι ὑμῖν Jer. 7, 23), auf ihm wandeln heißt also Gottes Gebote halten. V. 12. ist also dem Sinne nach so viel wie: du hast Gottes Gebote nicht gehalten, — was auch 4, 1. durch καταλείπειν τὴν σοφίαν ausgedrückt wird. Manche Ausleger verstehen unter der „Quelle der Weisheit" geradezu das göttliche Gesetz, mit Berufung auf Sir. 1, 5: πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ, Andere mit Theodoret Gott selbst, der Jer. 2, 13. sagt: me dereliquerunt fontem aquae vivae et foderunt sibi cisternas etc. Allerdings ist in dem

Gesetze die Weisheit, welche Israel verlassen hat, enthalten (4, 1) und Gott die Quelle derselben (Sir. 1, 1), so daß beide Erklärungen dem Sinne nach richtig sind; aber zunächst scheint πηγὴ σοφίας eine bloße Umschreibung für σοφία selbst zu sein: du hast die Weisheitsquelle, die einer Quelle gleichende Weisheit verlassen, — und Baruch denkt wohl an das Bild bei Jer. 2, 13, drückt aber den Gegensatz „und du hast dich zu wasserlosen Cisternen gewandt" nicht besonders aus; κατῴκεις ἂν ἐν εἰρήνῃ, so würdest du wohnen, im Lande der Verheißung wohnen geblieben sein in Frieden (בְּשָׁלוֹם Ps. 4, 9), in ungestörter Ruhe und Glück [1]). — V. 14. Da nun das Verlassen der Weisheit die Ursache des gegenwärtigen Elends ist, so muß das Volk, um zum Glücke zu gelangen, zur Weisheit zurückkehren: die Weisheit und das Glück stehen in so engem und nothwendigem Zusammenhange, daß, wer weiß, wo jene zu finden ist, auch weiß, wo dieses zu finden ist, und wer jene besitzt, auch dieses erlangt. Darum „lerne, wo die Weisheit ist, um zugleich zu erkennen (τοῦ γνῶναι ἅμα, d. i. damit wirst du zugleich erkennen), wo das Glück zu finden ist." Die Form der Ermahnung ist gewählt, weil Israel, wie sein jetziges Schicksal zeigt, diese Wahrheit bis jetzt nicht erkannt und nicht danach gehandelt hat. — Die Ausdrücke φρόνησις, ἰσχύς und σύνεσις sind nach dem Zusammenhange synonym mit σοφία (V. 12); φρόνησις (auch V. 9. und 28 f.) und σύνεσις kommen oft so vor, in den Prov. LXX promiscue für בִּינָה und תְּבוּנָה

---

[1]) Für τὸν αἰῶνα haben Alex. XII, Ald., 18 Cursiv-Hds. und Theod. τὸν αἰῶνα χρόνον, wie V. 32; Is. 13, 20; 14, 20. (für לָנֶצַח oder לָעוֹלָם); αἰῶνα wird dabei dem Sinne nach adjectivisch gefaßt (Fritzsche; Matthiä, aus s. Gramm. II, 796). Vg.: in pace sempiterna.

z. B. 1, 2; 2, 2; 3, 6. 13. 19; 7, 4; 8, 1. 14; — *ἰσχύς* scheint dem גְּבוּרָה Prov. 8, 14. und Dan. 2, 20. zu entsprechen (an letzterer Stelle haben die **LXX** dafür *σύνεσις*); Prov. 8, 14. sagt die Weisheit: **Meum est consilium et aequitas, mea est prudentia** (*φρόνησις*) **et fortitudo** (*ἰσχύς*, גְּבוּרָה); danach ist *ἰσχύς* hier nicht **fortitudo ad resistendum hostibus** (Tir.), sondern die mit dem Besitze der Weisheit verbundene geistige und sittliche Kraft und Stärke. — Die Weisheit ist in ihrem letzten Grunde in und bei Gott; Gott theilt sie aber den Menschen mit und die Menschen erlangen und besitzen sie, wenn sie Gottes Gebote halten. Hier ist vorzugsweise an diese menschliche Seite der Weisheit gedacht, wie der zweite Halbvers zeigt: wer diese Weisheit hat, der hat auch das wahre Glück. Aber die Ausdrücke passen auch auf göttliche Weisheit: wie die wahre Weisheit bei Gott ist, so ist auch das wahre Glück nur bei ihm zu finden. Die Ausdrücke, in welchen das mit dem Besitze der Weisheit verbundene Glück beschrieben wird, sprechen zunächst von irdischem Glück, schließen aber das höhere, geistige nicht aus, welches ja überhaupt im A. T. von jenem oft nicht ausdrücklich unterschieden wird. — *μακροβίωσις* entspricht dem אֹרֶךְ יָמִים z. B. Prov. 3, 2; Ps. 21, 5; 91, 16; welches sonst mit *μακρότης ἡμερῶν*, Sir. 1, 12. 20. mit *μακροημέρευσις* übersetzt wird. Während *μακροβ.* auf die lange Dauer des Lebens geht, scheint *ζωή* (חַיִּים) mehr auf die intensive Kraft, Frische und Blüthe des Lebens zu gehen; beide Ausdrücke sind auch Deut. 30, 20; 31, 47. verbunden [1]). *εἰρήνη*, שָׁלוֹם, wie V. 13. Friede und ungetrübtes Glück; *φῶς*

[1]) Vg. **longiturnitas vitae et victus**; das letzte Wort ist wohl nur gewählt, um eine Wiederholung des vita zu vermeiden.

ὀφθαλμῶν nicht Erleuchtung als Einsicht, auch nicht Glück überhaupt, sondern Rüstigkeit, Gesundheit und Frohsinn (s. zu 1, 12).

V. 15. Der Prophet geht nun zu der im Vorigen eingeleiteten Hauptfrage dieses Abschnitts über: wie ist diese Weisheit, von der das Glück abhängt, zu erlangen? und stellt diese Frage, auf die er Antwort ertheilen will, in V. 15. ausdrücklich und bestimmt hin. Auch hier ist die Weisheit, — αὐτῆς geht auf φρόνησις (Theodoret) oder auf den im vorhergehenden Vers umschriebenen Begriff σοφία, — ganz allgemein gefaßt; es wird sowohl nach der Weisheit, die bei Gott ist, als nach der, die der Mensch besitzen muß, gefragt; denn letztere ist von ersterer abhängig. Die Weisheit wird aber gedacht als etwas Verborgenes und schwer zu Findendes; darum heißt es: „wer hat ihren Ort gefunden", d. h. wer weiß, wo sie ist und gefunden werden kann, „und wer ist eingetreten in ihre Schatzkammern", d. h. wer weiß, wo die Weisheit, wie ein Schatz, verborgen ist? Aehnlich Job. 28, 12: **Sapientia vero ubi invenitur et quis est locus intelligentiae?** Das. V. 20: **Unde ergo sapientia venit et quis est locus intelligentiae? Abscondita est ab oculis omnium viventium.** — Ehe nun der Prophet die eigentliche Antwort auf diese Frage ausspricht: nur bei Gott ist die Weisheit zu finden und nur von ihm zu erlangen (V. 32 ff.), — antwortet er erst negativ, indem er aufzählt, wo die Weisheit nicht zu finden und wie sie nicht zu erlangen ist. Diese Enumeration dient dazu, den hohen Werth des Besitzes der Weisheit mehr hervorzuheben. In ganz ähnlicher Weise wird diese Frage Job. 28. behandelt: auch dort wird erst aufgezählt, wo und wie die Weisheit nicht zu finden und zu erlangen ist (V. 13—22) und dann erst heißt es V. 23: **Deus intelligit viam ejus.**

16—21. Zuerst werden die mächtigen und reichen Fürsten angeführt: sie hatten irdische Macht und irdische Schätze in Fülle, aber nicht die Weisheit; also ist diese auf diesem Wege nicht zu erlangen. Diese Fürsten heißen erst ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν „Beherrscher der Völker"; dieses wird noch gesteigert durch οἱ κυριεύοντες τῶν θηρίων: nicht allein die Menschen, selbst die Thiere waren ihnen unterthan, auch über diese erstreckte sich ihre Herrschergewalt. So heißt es Jer. 27, 1: Ego dedi omnes terras istas in manu Nabuchodonosor, insuper et bestias agri dedi ei ut serviant illi, et servient ei omnes gentes, und 28, 14: Jugum ferreum posui super collum cunctarum gentium istarum, ut serviant Nabuchodonosor, et servient ei, insuper et bestias agri dedi ei. Das folgende οἱ ἐν τοῖς ὀρέοις ἐμπαίζοντες ist offenbar mit οἱ κυριεύοντες τῶν θηρίων parallel [1]) und bezeichnet im Allgemeinen die Herrschaft, welche jene Fürsten auch über die Vögel des Himmels haben; vgl. Dan. 2, 37. 38: Tu rex regum es, et Deus coeli regnum et imperium . . . dedit tibi et omnia, in quibus habitant filii hominum et bestiae agri: volucres quoque coeli (im Griech. noch et pisces maris) dedit in manu tua, et sub ditione tua universa constituit. Aehnlich Judith 11, 7 (5). Die Erwähnung der Thiere und Vögel soll dazu dienen, die Macht und Herrschergewalt größer erscheinen zu lassen. Sofern der Fürst der Beherrscher der Menschen ist, ist er implicite auch der Herr der dem Menschen unterworfenen Thiere, und sofern das Land ihm gehört,

---

[1]) Es ist darum sehr unpassend, wenn es zum folgenden V. gezogen ist; auch würde das καὶ viel passender vor οἱ ἐμπ. als vor οἱ κυρ. stehen; im Hebr. stand es wohl vor beiden.

sind auch die Thiere des Landes sein Eigenthum. Dies gilt allerdings im vollen Sinne nur von den Hausthieren, wenn aber seine Herrschergewalt allgemein auf die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels ausgedehnt wird, so findet diese Hyperbel einen Anknüpfungspunkt in der Gewalt, die der Mensch über die Thiere durch Erjagen, Fangen, Zähmen und Bändigen ausübt. Letzteres scheint namentlich durch ἐμπαίζειν ausgedrückt zu sein; es heißt nicht gerade „mit den Vögeln spielen", sondern: dieselben gleichsam zum Spielzeug machen, eine volle und willkürliche Gewalt über sie ausüben [1]). Die Ausdrücke bildlich zu nehmen de vexationibus populorum, wie Hävernick [2]) will, ist ganz willkürlich; die Stellen Dan. 4. und 7, worauf er sich bezieht und wo allerdings bestiis regna, avibus coeli populi comparantur, haben mit der unsrigen gar keine Aehnlichkeit. — Nach der Herrschermacht dieser Fürsten wird nun V. 17. 18. auch ihr Reichthum erwähnt: „die das Silber angehäuft haben und das Gold, worauf die Menschen vertrauen", großen Werth legen und ihre Zuversicht setzen (das Prät. steht wie im Hebr., mit Präsens-Bedeutung; ὦ ἐπεποίθ., sonst ἐφ' ᾧ ἐπεποιθ. Jer. 7, 8; 28, 15; 39, 18. hebr. בָּטַח בְּ). — καὶ οὐκ ἔστι τέλος τῆς κτλ. entspricht dem hebr. לְ (וְאֵין קֵץ קְצָה) (z. B. Nah. 3, 3; Is. 2, 7), — aus dem Hebr. erklärt sich auch, daß das Präs. steht: sie haben Gold aufgehäuft so

---

[1]) So heißt es Exod. 10, 2. von den Wundern, die Gott in Aegypten gewirkt: ὅσα ἐμπέπαιχε τοῖς Αἰγυπτίοις (הִתְעַלַּל); Sir. 27, 28. steht ἐμπαιγμός synonym mit ὀνειδισμός. Hab. 1, 10: αὐτὸς ἐν βασιλεῦσιν ἐντρυφήσει καὶ τύραννοι παίγνια αὐτοῦ (sind sein Spielzeug) καὶ αὐτὸς εἰς πᾶν ὀχύρωμα ἐμπαίξεται (וְיִשְׂחָק); Ps. 104 (103), 26: δράκων οὗτος, ὃν ἔπλασας ἐμπαίζειν αὐτῷ (לְשַׂחֶק־בּוֹ).

[2]) De libro Baruch apocrypho p. 15.

viel, daß kein Ende, kein Maß ist, so daß unendlich groß ist (so Jer. 46, 23: רַבּוּ מִסְפָּר, sie sind viel geworden, so daß ihrer keine Zahl ist, so daß sie zahllos sind) *κτῆσις αὐτῶν*, ihr Besitzthum, ihr Reichthum (hebr. מִקְנָה Gen. 23, 18; 49, 32; 1 Par. 28, 1). — V. 18. ist nicht ganz klar. *τεκταίνειν τὸ ἀργύριον* wird von der Vg. fabricare argentum, das Silber bearbeiten (zu Kunstwerken u. s. w.), übersetzt, und *τεκταίνειν* (חָרַשׁ) hat auch sonst diese Bedeutung. Aber dieses paßt nicht auf die Fürsten und auch nicht zu dem Zusatz *μεριμνῶντες*; es scheint also mit Fritzsche dem *μεριμνᾶν* analog als „moliri, sich zu verschaffen suchen" zu fassen zu sein: „die auf Geld sinnen und dafür besorgt sind" (ähnlich חָרַשׁ und *τεκταίνειν* Prov. 2, 29; 6, 14; 14, 22). Aehnlich schon Mald. und Corn.: argentum fabricant, qui ex suis venis et mineralibus illud liquando et conflando efformant efformatumque recondunt, quod est regum et principum. — Was die Construction angeht, so schließen einige Ausleger, namentlich Fritzsche, die Frage mit V. 17: „wo sind die Beherrscher der Völker . .?" und denken nach V. 17. die Antwort hinzu: „sie sind verschwunden"; diese zu supplirende Antwort soll dann durch V. 18. begründet werden: „denn die um das Geld besorgt sind, — ihre Werke sind nicht mehr zu finden", was sie zu Stande gebracht haben, ist nicht mehr da; „sie sind verschwunden ꝛc." (V. 19). Allein es ist schon mißlich, daß die Antwort auf V. 16. 17. ganz ausgelassen und dann doch in V. 18. begründet sein soll; *οἱ τεκταίνοντες* als Nom. absol. zu fassen, an den sich der Nachsatz *καὶ οὐκ ἔστιν . . . αὐτῶν* unregelmäßig anschlösse, ist zwar an sich möglich; eine solche Unregelmäßigkeit in einem so kurzen Satze anzunehmen, ist aber bedenklich, und dann müßte auch

wohl das καὶ vor οὐκ ἔστιν wegfallen. Der Umstand, daß οἱ τεκταίνοντες geradeso construirt ist, wie die Participia in V. 16. und 17. spricht vielmehr dafür, V. 18. mit der Vg. noch als Fortsetzung der Frage, und οἱ τεκταίν. κτλ. als coordinirt mit θησαυρίζοντες zu fassen. V. 19. bildet dann eine ganz passende Antwort auf die Frage in V. 16—18: „Wo sind die Beherrscher, die . . ., die . . .? Sie sind verschwunden und in den Scheol herabgegangen ꝛc.“ — καὶ οὐκ ἔστιν ἐξεύρεσις ist dann gerade so zu fassen, wie καὶ οὐκ ἔστι τέλος V. 17: „so daß nicht zu finden, zu ergründen sind ihre Werke“ wegen ihrer großen Zahl und ihrer Ausgedehntheit; es ist das hebr. וְאֵין חֵקֶר Prov. 25, 3; Is. 40, 28. (LXX οὐδὲ ἔστιν ἐξεύρεσις τῆς φρονήσεως); Job. 5, 9; 9, 10. ἔργα αὐτῶν ist dabei entweder „ihr Arbeiten, ihre Bemühungen“ oder „ihr Besitzthum, Reichthum“, hebr. מַעֲשֶׂה z. B. 1 Sam. 25, 2, oder יְגִיעַ Job 10, 3; Is. 55, 2; Jer. 3, 24; 26, 5. Auch diese Erklärung ist nicht ohne Schwierigkeiten, — schon die Wiederholung des ἀργύριον ist störend, namentlich aber das ὅτι im Anfange des Verses, welches ganz wegfallen sollte [1]); de Wette übersetzt es mit „ja“ (?) — scheint aber durch den Zusammenhang geboten zu sein.

V. 19. beginnt nun die Antwort auf die Frage: „wo sind die Beherrscher der Völker . . .?“ (V. 16—18): ἠφανίσθησαν, „sie sind verschwunden“, nämlich von der Erde,

---

[1]) Das ὅτι fehlt in 10 Cursiv-Hdf., in allen alten Ueberf., bei Theod. und bei Clem. Alex., Paed. 2, 3, scheint aber doch echt zu sein; vielleicht stand im Hebr. אִי „wo“, und der Ueberf. las dafür כִּי; auch statt des ἀργύριον stand V. 18. im Hebr. vielleicht ein anderes Wort, wie V. 17.

wie Fritzsche ganz richtig beifügt; denn das Wort von gänzlicher Vernichtung zu verstehen und daraus zu folgern, Baruch kenne keine Unsterblichkeit der Seele [1]), zeugt von großer Befangenheit. Es wird durch das Folgende deutlich genug erklärt: sie sind in den Scheol herabgegangen (s. zu V. 11) und den durch ihren Tod leer gewordenen Platz auf Erden haben andere eingenommen; vgl. Ps. 49 (48), 11. 12: morientur et relinquent alienis divitias suas et sepulcra eorum domus illorum in aeternum. An V. 19. ist 20. 21. anzuschließen: nach ihnen haben Andere (wenn nicht ausschließlich, so ist doch vorzugsweise wieder an mächtige und reiche Fürsten zu denken) auf Erden gelebt (κατοικεῖν ἐπί, יָשַׁב עַל Ez. 28, 25); aber auch sie besaßen die Weisheit nicht. Damit ist die erste Gedankenreihe abgeschlossen: die Weisheit ist nicht mit irdischer Macht und Reichthum verbunden und nicht durch sie zu erlangen, wie die Erfahrung lehrt. Dieser Gedanke wird in zwei parallelen Sätzen ausgedrückt: es hat Fürsten gegeben, die Macht und Reichthum besaßen, aber sie sind untergegangen; — nach ihnen haben Andere gelebt, aber auch sie haben die Weisheit nicht besessen. Die beiden Nachsätze ergänzen hier einander, wie oft in solchen Parallelen: zu dem ersten Nachsatze „sie sind untergegangen" ist aus dem zweiten zu ergänzen „weil sie die Weisheit nicht hatten", und zu dem zweiten „sie hatten die Weisheit nicht" ist aus dem ersten zu ergänzen „darum sind auch sie untergegangen", oder wenn der Prophet an die lebenden mitdenkt „darum gehen auch sie unter." Der „Untergang", wie er V. 19. beschrieben wird, ist zwar das

[1]) Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie II, 151.

gemeinsame Schicksal aller Menschen; aber der Unterschied zwischen denen, welche die Weisheit haben, und denen, welche sie nicht haben, besteht einmal darin, daß jene das irdische Glück ungestört und bis zum Ende genießen (V. 14), diese ihre Macht und ihren Reichthum oft durch göttliche Strafgerichte verlieren, — Baruch mochte dabei das Schicksal einzelner mächtiger Fürsten und Dynastien im Orient vorschweben, — dann aber hauptsächlich darin, daß es mit dem Glücke dieser mit dem Tode zu Ende ist, — ihre Macht und ihren Reichthum lassen sie Andern zurück, sie selbst gehen arm und machtlos in den Scheol herab, — während die Weisen durch den Tod zur wahren Unsterblichkeit und Seligkeit gelangen, ein Gedanke, der von Baruch V. 14. nur angedeutet, im Buche der Weisheit aber weiter entwickelt ist. — *Νεώτεροι* V. 20. ist wohl das hebr. אַחֲרֹנִים (Job 18, 20; Pred. 4, 16), „Jüngere, Spätere", Andere nach ihnen. — *εἶδον φῶς*, „erblickten das Licht der Welt" (רָאָה אוֹר Job 3, 16), wurden geboren, was durch *κατοικεῖν ἐπὶ τῆς γῆς*, „auf Erden wohnen, leben", erklärt und ergänzt wird. — *ὁδὸς ἐπιστήμης* (wie V. 27. und wie *ὁδὸς σοφίας* V. 23, — *ἐπιστήμη* synonym mit *σοφία*, z. B. Job 28, 12. 28. **LXX** für בִּינָה), der Weg, der zur Weisheit führt, auf dem man zur Weisheit gelangt. — *συνῆκαν τοὺς τρίβους* ist ganz synonym mit *ἔγνωσαν τὴν ὁδὸν* [1]). *ἀντιλαμβάνεσθαι* (*ἐπιλαμβ.* 4, 2) *τῆς σοφίας*, die Weisheit ergreifen, an ihr festhalten, oder sie erreichen, erlangen (hebr. הֶחֱזִיק בְּ Prov. 4, 13; 2 Par. 7, 22) hat ungefähr dieselbe Bedeutung. Im gewöhnlichen Text wird auch *οὐδὲ ἀντελ. αὐτῆς* noch mit dem Vorigen verbunden; der Parallelismus

[1]) Hebr. נָתַן, דֶּרֶךְ, הֵבִין und אֹרְחוֹת z. B. Mich. 4, 2.

spricht aber dafür, den ersten Satz mit τρίβους αὐτῆς zu schließen und mit οὐδὲ ἀντελ. einen neuen Satz zu beginnen und die Interpunction statt vor, nach οἱ υἱοὶ αὐτῶν zu setzen; so die Vg.: viam autem disciplinae (ἐπιστήμης) ignoraverunt neque intellexerunt semitas ejus; neque filii eorum susceperunt eam (ἀντελ. αὐτῆς), a facie ipsorum longe facta est. So kommt, wie es der Parallelismus verlangt, sowohl zu νεώτεροι, wie zu υἱοί (mit diesen beiden Ausdrücken scheinen dieselben Personen, die Nachfolger jener Fürsten, gemeint zu sein) ein Doppelsatz. Die recipirte Lesart ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτῶν πόῤῥω ἐγενήθησαν wäre zu übersetzen: „sie waren fern von ihren (ihrer Väter) Wegen", was nur einen Sinn gibt, wenn man mit de Wette erklärt: sie haben sich noch weiter verirrt. Aber das ist sehr gekünstelt und unpassend und Fritzsche liest darum (mit 26. 239. Syr.) αὐτῆς: „sie waren fern von dem Wege der Weisheit", (die Vg. las ἀπὸ τοῦ προσώπου αὐτῶν πόῤῥω ἐγενήθη sc. ἡ σοφία); vgl. Job 5, 4: πόῤῥω γένοιντο (יִרְחָקוּ) οἱ υἱοὶ αὐτῶν ἀπὸ τῆς σωτηρίας.

V. 22. 23. Wenn Reichthum und Macht, wie gezeigt ist, nicht zum Besitze der Weisheit führen, so ist auch ferner menschliches Sinnen und Bemühen nicht der Weg dazu; denn die wahre Weisheit ist etwas von irdischer Klugheit, Wissenschaft und Einsicht ganz Verschiedenes. Das ist der zweite Hauptgedanke, der ähnlich wie der erste durch eine Exemplification begründet wird, und zwar werden die Völker aufgezählt, die wegen irdischer Weisheit, umfassender Kenntnisse u. s. w. berühmt, aber trotzdem nicht im Besitze der Weisheit waren. Theodoret: ἀπαριθμεῖται δὲ καὶ τοὺς μεγαλοφρονοῦντας ἐπὶ σοφίᾳ Χαναναίους καὶ Ἰδουμαίους καὶ Ἰσμαηλίτας. — Zuerst heißt es einfach: „die Weisheit ist

nicht gehört worden in Chanaan, noch gesehen in Theman", d. h. bei den Chanaanitern und Themanitern ist Nichts von ihr zu hören und zu sehen, sie ist nicht in ihrem Besitz. Esto Chananaei et Idumaei visi sint sapientissimi in re nautica, in mercimoniis, in parabolis et fabulis rerum naturalium, tamen veram sapientiam, quae animam sanctificat et ad salutem ac beatitudinem perducit, ignorarunt Corn.). Die „Chanaaniter" sind nach der spätern Bedeutung des Worts (s. Winer Realwörterbuch „Canaan") vorzugsweise die Phönicier, das berühmteste Handels- und Industrie-Volk, die Venetianer und Engländer des alten Orients. *Θαιμάν*, תֵּימָן, von einem Enkel Esau's (Edom's) Gen. 36, 11. 15. so genannt, war ein Bezirk im südöstlichen Idumäa. Die Themaniter werden hier genannt, weil sie im Rufe großer Weisheit standen; so heißt es in der Weissagung des Jer. gegen Idumäa 49, 7: Numquid non ultra est sapientia in Theman? Periit consilium a filiis, inutilis facta es sapientia eorum, und Abd. 8. von den Idumäern überhaupt: Numquid non in die illa, dicit Dnus, perdam sapientes de Idumaea et prudentiam de monte Esau? Auch Eliphaz, einer der Freunde Job's, war ein Themanit, Job 2, 11. — *Ἄγαρ* (הָגָר) ist die Mutter Ismaels (Gen. 16); *υἱοὶ Ἄγαρ* sind wohl die Ismaeliten überhaupt, nicht speciell die 1 Par. 5, 10. 19. 20; Ps. 83, 8. erwähnten Agareer. Einige arabische Stämme trieben, wie die Phönicier, einen ausgedehnten Handel (so Winer a. a. O. „Arabien" S. 75), andere waren wegen ihrer Weisheit berühmt. — *Μεδάν* ist sonst unbekannt und man vermuthet darum hier nicht ohne Grund eine Corruption. Die Vermuthung Hitzig's (die Psalmen, II, 119), im Hebr. habe מדן = מִדְיָן (Madian) gestanden und der Uebersetzer habe dafür מרן gelesen, ist

unwahrscheinlich, da die Madianiter dem Uebersetzer gewiß zu bekannt waren, als daß er einen solchen Irrthum hätte begehen sollen (Fr.). Grotius denkt an מְעָרָה Jos. 13, 4. Nach dem Zusammenhange ist aber jedenfalls eine arabische Stadt oder Gegend gemeint: Fritzsche führt die arabische Gegend Mahrah und die Stadt Marane an, die Plinius (h. n. 6, 28. 32) als eine Stadt der Sabäer nennt; auch Strabo 16, 4. und Diodor 3, 42. erwähnen *Μαρανεῖται* oder *Μαρανεῖς*. Sollte nicht *Γέρρα* in Arabia felix gemeint sein? Die Gerräer erwähnen Ptolemäus 6, 7, 16; Strabo 16, 766. und Plinius 6, 32; 31, 39. als ein handeltreibendes Volk (s. Winer a. a. O. „Gerrener"). — Der Sinn des V. 23. im Ganzen ist klar: auch diese Völker haben trotz ihrer gerühmten Klugheit und Wissenschaft und trotz ihrer weiten Reisen und ausgedehnten Kenntnisse die Weisheit nicht erlangt; im Einzelnen aber hat der V. sehr große Schwierigkeiten. Zunächst ist die Construction ungenau; es müßte heißen *υἱοὶ Ἀγαρ οἱ ἐκζητοῦντες τὴν σύνεσιν ... ὁδὸν σοφίας οὐκ ἔγνωσαν*, so daß das Ganze Einen Satz und *ἔγνωσαν* das Verbum zu *υἱοί* bildete; statt dessen construirt der Verfasser oder der Uebersetzer *ὁδὸν δὲ σοφίας οὐκ ἔγνωσαν* als eigenen Satz und zwar als Adversativsatz, als wenn vorherginge: „die Söhne Agar's haben zwar die Klugheit gesucht", — aber den Weg der Weisheit nicht erkannt. Eine solche auch sonst wohl vorkommende Anakoluthie lag hier um so näher, als der Satz dem Sinne nach wirklich diesen Gegensatz enthält; und im Hebr. stand auch vielleicht das Part. *ἐκζητοῦντες* in der Bedeutung des temp. fin. [1]).

---

[1]) *ὁδὸν της σ.* für *ὁδὸν δὲ σ.* (Alex. und einige and. Hdss.) ist wohl Correctur.

— Für οἵτε im Anfange des V. haben Alex. XII und einige and. Hdſ. οὔτε; aber auch die Vg. las οἵτε: filii quoque. Fritzſche vermuthet, vielleicht habe ὅτι geſtanden, als Begründung des Vorhergehenden: kein Wunder, daß die Weisheit in Chanaan und Theman nicht zu finden iſt; denn ſelbſt die danach forſchten ꝛc.; — möglich, aber unwahrſcheinlich; denn auf dem ἐκζητοῦντες liegt nicht dieſer Nachdruck. Das οἵτε läßt ſich auch noch erklären; aber οἱ ἐπὶ τῆς γῆς! Hävernick (l. c. p. 5) verſucht es durch terram perlustrantes zu erklären; aber das perlustrantes ſteht einfach nicht da und die Worte, wie ſie daſtehen, können nur heißen „die auf der Erde ſind", was keinen Sinn gibt. Die Vg. hat quae de terra est, das wäre τὴν ἐπὶ (ἀπὸ?) τῆς γῆς, die Weisheit, die auf Erden iſt, die irdiſche Weisheit, was allerdings einen Sinn gibt, aber eine ganz ungewöhnliche Redeweiſe iſt. Ganz leicht iſt die Conſtruction, wenn man mit einigen (7) Handſchriften von geringem Anſehen das οἵ wegläßt: „welche die Weisheit ſuchen auf der Erde", nach Weisheit ſuchend umherziehen. Man hat vermuthet, der Ueberſetzer habe das אֲשֶׁר, welches hier im Hebr. geſtanden habe, ſtatt es auf σύνεσιν zu beziehen und mit τήν zu überſetzen, auf υἱοί bezogen und darum οἵ geſchrieben; eine ſolche Gedankenloſigkeit wäre aber doch zu arg, und es iſt immerhin eher denkbar, daß die Abſchreiber das in dem Verſe wiederholt vorkommende οἱ irrthümlich auch hier einſchoben. — ἔμποροι ſteht auch Gen. 37, 28. LXX für סֹחֲרִים, umherziehende Kaufleute. — Daß Θαιμάν hier nochmals erwähnt wird, iſt ſehr unbequem; es müßte wegfallen oder dafür hier oder im vorigen V. im Hebr. ein anderer Name geſtanden haben. Ebenſo anſtößig iſt die Wiederholung des ἐκζητοῦντες τὴν σύνεσιν durch ἐκζητηταὶ τῆς συνέσεως,

wofür doch im Hebr. beidemale die nämlichen Worte gestanden haben müßten (auch für das Subst. ἐκζητηταί, welches in der Bibel nur hier vorkommt, stand wohl im Hebr. das Part. von דָּרַשׁ, suchen, nachstreben Is. 16, 5). In beiden Punkten ist aber die recipirte Lesart diplomatisch gesichert, nur hat die Vg. exquisitores prudentiae et intelligentiae, was die Sache nicht viel bessert. Der Vers ist überhaupt voll Unebenheiten und der Parallelismus, den Baruch sonst immer beobachtet, ist nicht zu erkennen. Er scheint schon in der hebr. Abschrift, die dem Uebers. vorlag, corrumpirt gewesen, darum undeutlich übersetzt und durch die Abschreiber dann vielleicht früh noch mehr in Unordnung gebracht zu sein: eine vollständige Wiederherstellung des richtigen Textes ist darum nicht möglich; passend wäre z. B. folgende Fassung: Und die Söhne der Agar, die als Kaufleute auf der Erde umherziehen, und die Themaniter, welche Weisheitssprüche reden und nach Klugheit forschen, — den Weg der Weisheit haben sie nicht erkannt, noch ꝛc. — Das Wort μυθόλογοι kommt sonst in der griechischen Bibel nicht vor; es ist aber wohl keinenfalls „Erzähler und Forscher göttlicher Mythen" (Fr.), sondern gewiß Uebersetzung eines hebr. Wortes oder Ausdrucks, womit solche bezeichnet werden, die Fabeln, Sprüche, Parabeln ꝛc. reden, ihre Gedanken nach orientalischer Weise in Fabeln und Gleichnisse einkleiden, οἳ παραβολικῶς εἰώθασι διαλέγεσθαι (Theod.), qui per symbola et parabolas sua tradunt (Mald.), vielleicht מְשָׁלֵי מְשָׁלִים oder חָדֵי חִידוֹת vgl. Ezech. 17, 2; 18, 2. 3. — ἐμνήσθησαν (hier und 4, 14. mit dem Acc., 2, 32. 33; 3, 5. mit dem Gen.) ist hier nach dem Zusammenhange nicht „sie erinnerten sich", sondern „sie dachten an, kümmerten sich [1])

[1]) Vgl. Jer. 51, 10; Is. 17, 10; 47, 7. und oft (זָכַר).

um die Pfade" der wahren Weisheit, im Gegensatze zu der Weisheit, die sie suchten, der rein menschlichen Wissenschaft und Klugheit.

V. 24—28. bilden den dritten Theil der Antwort auf die V. 15. ausgesprochene Frage. Der Hauptgedanke ist: auch die Giganten waren nicht im Besitze der Weisheit trotz ihrer weltberühmten Kraft und Stärke. Die Wahrheit, welche erst am Schlusse (V. 32. 37.) ausdrücklich ausgesprochen wird, daß Gott allein im Besitze der Weisheit ist und sie zu geben vermag, wird hier aber schon anticipirt; denn wenn es bisher hieß: „sie haben den Weg der Weisheit nicht erkannt" (V. 20. 21. 23), so heißt es jetzt „Gott hat ihnen die Weisheit nicht gegeben" (27), und während bisher gesagt wurde, irdische Macht und Reichthum und menschliches Suchen und Forschen könne nicht zur Erlangung der Weisheit führen, bekommt der Gedanke jetzt die Wendung, daß menschliche Kraft nicht zum Empfange der Weisheit berechtige, daß Gott bei der Mittheilung der Weisheit nicht auf Macht und Stärke sehe. Auch der erst später (V. 37) deutlicher hervortretende Gedanke, daß das Volk Israel es ist, welches Gott „erwählt hat" (V. 27), scheint hier dem Propheten schon vorzuschweben; so erklärt sich wenigstens am leichtesten die sonst unmotivirte Anrede (V. 24): ὦ Ἰσραήλ. — V. 24. ist als Ausruf zu fassen: „wie groß ist das Haus Gottes, und wie ausgedehnt . . .! [1]), dann V. 25. als Affirmation zur Fortsetzung des Ausrufs: „ja, es ist groß . . ." — οἶκος τοῦ θεοῦ und τόπος τῆς κτήσεως αὐτοῦ ist nicht der Tempel, auch nicht der Himmel (Lyra), denn dazu paßt ἐκεῖ V. 26. nicht, auch nicht blos orbis terrarum

[1]) Vgl. Gen. 28, 17: ὡς φοβερὸς ὁ τόπος οὗτος, hebr. מָה־נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה.

(Menochius), denn dazu paßt ὑψηλός V. 25. nicht, sondern die Welt, Himmel und Erde (Tir.). In dieser Bedeutung kommt οἶκος θεοῦ, בֵּית יְהוָה, aber sonst im A. T. nicht vor; vielleicht stand im Hebr. ein anderes ähnliches Wort, wofür der Uebers. das ihm geläufigere setzte, oder οἶκος θεοῦ bezeichnet vorzugsweise den Himmel, als Wohnort Gottes, und τόπος τῆς κτήσεως αὐτοῦ die Erde, als sein Besitzthum, so daß beide zusammen erst den Begriff „Welt" ausdrücken. τόπος τῆς κτήσεως, der Ort seines Besitzthums = der Ort, welcher sein Besitzthum bildet und umschließt, sein Reich; τόπος ist beigefügt weil die Adjectiva eine Ausdehnung bezeichnen. — ἐπιμήκης (7 Cursiv-Hdss. εὐμήκης), eigtl. lang, hier überhaupt weit ausgedehnt. οὐκ ἔχει τελευτήν, adjectivisch wie אֵין קֵץ, also = ἀτελεύτητος, so viel wie ἀμέτρητος. Letzteres wird auch Sir. 16, 15. (17.) von der Schöpfung und 3 Makk. 2, 9. von der Erde gesagt. Est hyperbole, qua significatur, terrae spatium maximum et capacissimum esse (Menoch.). Diese Hinweisung auf die Größe der Welt stellt die Bevorzugung des Volkes Israel in ein helleres Licht: Quum tota terra Dei sit et tam late pateat tamque multi in ea essent homines, non alios Deus elegit, quam Judaeos, ut iis sapientiam impertiretur (Mald.), und um dieses noch mehr hervorzuheben wird an die Giganten erinnert, denen trotz ihrer Stärke das Volk Israel vorgezogen wurde (V. 26): „dort (in diesem großen Reiche Gottes) waren die Giganten" ꝛc. Zu γίγαντες werden 4 Appositionen beigefügt: οἱ ὀνομαστοί, die berühmten, entsprechend dem אַנְשֵׁי הַשֵּׁם Gen. 6, 4. (LXX οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί), — οἱ ἀπ' ἀρχῆς γενόμενοι [1]), die alten,

[1]) So ist (mit Beifügung des οἱ) nach Alex. XII, 18 Cursiv-Hdss., Compl., Ald., Vg., Jt., Ar. zu lesen.

die in der Vorzeit lebenden, entsprechend dem אֲשֶׁר מֵעוֹלָם Gen. 6, 4. und dem ἀρχαῖοι γίγαντες Sir. 16, 7. — εὐμεγεθεῖς, groß, riesig, wie ὑπερμηκεῖς (אֲנָשֵׁי מִדּוֹת) Num. 13, 34. von den Enakiten, — und ἐπιστάμενοι πόλεμον, kriegskundig, kriegerisch, wie Hohel. 3, 8. δεδιδαγμένοι πόλεμον, also: „die berühmten Giganten der Vorzeit, die großen und kriegskundigen." Man denkt dabei gewöhnlich an die Gen. 6, 4. genannten נְפִלִים, die auch Sir. 16, 7; Sap. 16, 4. und 3 Makk. 2, 4. erwähnt werden. Die Aehnlichkeit der Ausdrücke weist auch sicher auf Gen. 6, 4. hin; aber es liegt in der Stelle Nichts, was uns nöthigte, an diese allein zu denken; es ist allgemein von den Riesen der Vorzeit die Rede, und der Prophet denkt auch wohl zugleich an die riesigen Stämme der Enakiter und Rephaiter in Palästina (Calmet, Lanssélius), und an diese wohl vorzugsweise; denn gerade diesen hat Gott das Volk Israel vorgezogen: trotz ihrer Stärke hat Gott nicht sie, — sondern Andere „erwählt." Das ἐξελέξατο wird durch den Zusatz „er hat ihnen nicht den Weg der Weisheit (s. V. 20.) gegeben" erklärt: er hat nicht sie dazu ausersehen, um sie zum Besitze der Weisheit gelangen zu lassen, nicht sie zum Offenbarungsvolke gemacht. Daß sie aber wirklich nicht im Besitze der Weisheit waren, zeigt ihr Schicksal: „sie sind untergegangen, weil sie die Weisheit nicht hatten" (V. 28); s. zu 3, 19. — Der Gedanke, daß Gott bei der Auserwählung seines Volks nicht auf materielle Macht gesehen habe, wird in etwas anderer Form auch im Pentateuch ausgesprochen, z. B. Deut. 7, 6: Te elegit Dnus, ut sis ei populus peculiaris de cunctis populis, qui sunt super terram; non quia cunctas gentes numero vincebatis, vobis junctus est Deus et elegit vos, quum omnibus sitis populis

pauciores. Daſ. 4, 37: Dilexit patres tuos et elegit (LXX ἐξελέξατο, וַיִּבְחַר) semen eorum post eos. Eduxitque te praecedens in virtute sua magna ex Aegypto, ut deleret nationes maximas et fortiores te. Auf dieſe Stelle nimmt Baruch hier wahrſcheinlich Rückſicht und verſteht darum auch wohl unter den Giganten die rieſigen und mächtigen Völker, denen Iſrael vorgezogen wurde, namentlich die es bei der Beſitznahme des gelobten Landes beſiegte; dabei kann immer noch, wofür die Aehnlichkeit der Ausdrücke mit Gen. 6, 4. ſpricht, an die Giganten vor der Sündfluth mitgedacht ſein. — *παρὰ τὸ μὴ ἔχειν*, „weil ſie nicht hatten"; wie Deut. 7, 8: *παρὰ τὸ ἀγαπᾶν κύριος ὑμᾶς* (מֵאַהֲבַת יְהוָה אֶתְכֶם) *ἐξήγαγεν ὑμᾶς*, „weil der Herr euch liebte" ꝛc., oder wie oft bei Jer. z. B. 33, 10. 12: *ἐν τόπῳ τούτῳ τῷ ἐρήμῳ παρὰ τὸ μὴ εἶναι ἄνθρωπον* (מֵהֶחֱרִב מֵאֵין אָדָם); 2, 15; 4, 7; 9, 10—12. — *διὰ τὴν ἀβουλίαν* iſt daſſelbe, was *παρὰ τὸ μὴ ἔχειν φρόν.*, nur ſcheint in dieſem Ausdrucke mehr hervorgehoben zu ſein, daß Gott ihnen die Weisheit nicht gegeben, in jenem, daß ſie die Weisheit nicht zur Führerin genommen, und nicht danach geſtrebt und ſo ihren Untergang verſchuldet haben; ſo ſteht אִוֶּלֶת im Sinne von Thorheit und Verkehrtheit [1]).

29—31. Der in V. 27. mit *οὐ τούτους* angedeutete Gegenſatz (nicht ſie, ſondern Iſrael hat Gott erwählt) wird nun noch nicht ausgeführt, ſondern erſt ein neuer Gedanke eingeſchaltet: es iſt dem Menſchen überhaupt nicht möglich, durch eigenes Bemühen die Weisheit zu erlangen, und wollte

---

[1]) Die Vg. hat eine andere, dem Parallelismus weniger entſprechende Verbindung: propterea perierunt. Et quoniam non habuerunt sapientiam, interierunt propter suam insipientiam.

er sie auch im Himmel und jenseits des Meeres suchen und für Gold erkaufen; — die Fragen *τίς ἀνέβη* u. s. w. haben einen negativen Sinn: Niemand hat noch die Weisheit vom Himmel herabgeholt u. s. w. und Niemand kann das; — dann allgemein: es gibt Niemand, der ihren Weg (den Weg, der zu ihr führt, auf dem sie zu erlangen ist, s. V. 20) kennt. Die ersten Ausdrücke scheinen aus Deut. 30, 11—13. entnommen zu sein, werden aber hier in einer ganz andern Verbindung und Bedeutung gebraucht: Mandatum hoc, sagt Moyses von dem Gesetze, non supra te est neque procul positum nec in coelo situm, ut possis dicere: Quis nostrum valet ad coelum ascendere, ut deferat illud ad nos (מִי יַעֲלֶה־לָּנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ LXX *τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ λήψεται ἡμῖν αὐτήν*)? Neque trans mare positum, ut causeris et dicas: Quis ex nobis poterit transfretare mare et illud ad nos usque deferre (מִי יַעֲבֹר־לָנוּ אֶל־עֵבֶר הַיָּם וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ)? Sed juxta te est sermo valde, in ore tuo et in corde tuo. Hier wird hervorgehoben, daß das Gesetz eben durch die göttliche Offenbarung dem Volke ganz nahe gebracht sei und daß dieses sich nicht damit entschuldigen könne, es müsse dasselbe mit Mühe suchen; Baruch dagegen hebt hervor, daß ohne die göttliche Offenbarung auch das mühevollste Suchen nach der Weisheit vergeblich sei. — *οἴσει αὐτὴν χρυσίου*, prägnant für: wird sie kaufen für Gold (s. zu 1, 10) und herbeibringen; die Vg. ungenau: attulit illam super aurum (i. e. potius quam aurum, Menoch.). *χρύσιον ἐκλεκτόν*, wie חָרוּץ נִבְחָר Prov. 8, 10. Der Gedanke, daß die Weisheit nicht durch Gold und Kostbarkeiten zu erkaufen sei, wird besonders Job 28, 25 ff. ausgeführt. Die Gedankenreihe schließt mit dem allgemeinen

Satze, daß überhaupt der Mensch nicht durch sich zum Besitze der Weisheit gelangen könne; *ὑπερβαίνει τὸν ἀνθρώπινον λογισμόν*, wie Theod. V. 31. erklärt. — *οὐκ ἔστιν ὁ γινώσκων*, „es gibt keinen, welcher kennt" (s. Winer S. 121; Beispiele in Wahl's Clavis S. 154); so sehr oft in der LXX, z. B. Jer. 49, 5. *οὐκ ἔστιν ὁ συνάγων*, אֵין מְקַבֵּץ. — *ἐνθυμεῖσθαι* sonst „im Sinne haben, beherzigen, beachten", hier nach dem Zusammenhange, dem *γινώσκειν* parallel, „kennen"; die Vg. ungenau exquirere.

Mit V. 32. beginnt die positive Antwort auf die Frage in V. 15: Gott allein besitzt die Weisheit, und wie V. 36. 37. beigefügt wird, durch Gott Israel. Der Gedanke ist als Gegensatz zu V. 31. ausgedrückt: kein Mensch kennt sie, aber Gott als der Allwissende und als der allmächtige und weise Schöpfer aller Dinge, kennt sie. — *ἐξεῦρεν αὐτήν* steht anthropomorphistisch (*τὸ ἐξεῦρεν ἀνθρωπίνως τέθεικεν*, Theod., vgl. Job 28, 27): da in der Frage V. 15. der Ausdruck gebraucht ist *τίς εὗρε κτλ.*, so wird er auch in der Antwort gebraucht, obgleich eigentlich nur vom Menschen gesagt werden kann, daß er etwas ausfindig gemacht habe, während Gott ohne Suchen Alles weiß. Die Erwähnung der Allwissenheit Gottes (*ὁ εἰδὼς τὰ πάντα*) dient zur Begründung des Satzes, daß er die Weisheit kenne und besitze. Die dann folgende Schilderung der Allmacht Gottes als des Weltschöpfers hat theils denselben Zweck, — Gott, der die ganze Welt geschaffen hat und lenkt und regiert, muß auch die Weisheit kennen und besitzen [1]), — theils wird dadurch

---

[1]) Vgl. Job. 28, 23: Deus intelligit viam ejus et ipse novit locum illius. Ipse enim fines mundi intuetur et omnia, quae sub coelo sunt, respicit. Qui fecit ventis pondus et aquas appendit

die Erhabenheit Gottes ins Licht gestellt, um dadurch den Vorzug, welcher Israel als dem Volke Gottes geworden (V. 36), mehr hervorzuheben. Die Schilderung beginnt mit einer Participial-Construction (ὁ κατασκευάσας als Subject zu γινώσκει), geht aber allmälig ins Temp. fin. über (ἐνέπλησεν αὐτήν für ὁ ἐμπλήσας αὐτήν sc. τὴν γῆν). ὁ κατασκευάσας τὴν γῆν, Vg. qui praeparavit, wie Js. 45, 7, hebr. יָצַר für „schaffen"; εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον (s. zu V. 13), die Vg. nicht genau in in aeterno tempore, „der die Erde auf ewig gegründet hat." Die „Ewigkeit" der Erde bezeichnet ihr langes unveränderliches Bestehen im Vergleich mit Allem, was die Menschen schaffen, — Pred. 1, 4: generatio praeterit et generatio advenit, terra autem in aeternum stat, — und diese Dauerhaftigkeit dessen, was Gott geschaffen, dient zur Hervorhebung seiner Macht: Ps. 93 (92), 1: indutus est Dnus fortitudinem . ., etenim firmavit orbem terrae, qui non commovebitur. — κτήνη τετράποδα, בְּהֵמָה Gen. 1, 24, LXX τετράποδα. — τὸ φῶς ist wohl nicht die Sonne (Calmet, Fritzsche), sondern wie הָאוֹר Job 36, 32; 37, 3. (s. Welte z. d. St.) der Blitz, den Gott aussendet, aber wenn er will auch zurückrufen kann. Derselbe ist hier personificirt, wie im folgenden V. die Sterne; daher „Gott ruft ihn und er gehorcht zitternd" (τρόμῳ, בִּרְעָדָה Ps. 2, 11, LXX ἐν τρόμῳ) zur Bezeichnung der Unterwürfigkeit. — In V. 34. wird die bisherige Construction ganz verlassen; sonst müßte stehen: „der die Sterne schuf" ꝛc. Auch der Parallelismus wird nicht genau

---

in mensura. Quando ponebat pluviis legem et viam procellis sonantibus, tunc vidit illam et enarravit et praeparavit et investigavit.

beobachtet und einige Worte werden wiederholt, so daß wohl eine Corruption oder ungenaue Ueberſetzung anzunehmen iſt. Die Präterita ſtehen hier, weil von dem, was bei Erſchaffung der Welt ſtattfand, die Rede iſt, oder nach dem Hebr. mit Präſens-Bedeutung. Die *φυλακαί*, Wachtpoſten, ſind die den einzelnen Sternen angewieſenen Stellen am Himmel, — metaphora ab excubiis militum: stellae enim sunt militia coeli (Corn.), — wie Sir. 43, 10: *ἐν λόγοις ἁγίου στήσονται* (*τὰ ἄστρα*) *κατὰ κρίμα καὶ οὐ μὴ ἐκλυθῶσιν ἐν φυλακαῖς αὐτῶν* (*φυλακή* iſt das hebr. מִשְׁמֶרֶת Hab. 2, 1). — ἔλαμψαν und *καὶ εὐφράνθησαν* iſt zu verbinden und bedeutet daſſelbe, was ἔλαμψαν *μετ' εὐφροσύνης*, „ſie leuchten mit Freuden, freudig", und dies dient zur Bezeichnung des freudigen Gehorſams, womit die Sterne Gottes Willen erfüllen, indem ſie ihre Beſtimmung und ihren Zweck verwirklichen; ebenſo der Zuſatz: „er ruft ſie und ſie ſagen: wir ſind da", wie pünktliche und gehorſame Diener; vgl. Job 38, 35: וַיֹּאמְרוּ לְךָ הִנֵּנוּ; „dixerunt", non verbo, sed facto (Corn.). — *τῷ ποιήσαντι* iſt mit ἔλαμψαν zu verbinden (luxerunt ei cum jucunditate, qui fecit illas Vg.) „ſie leuchten ihrem Schöpfer", für ihn, ihm zu Ehren.

36. „Dieſer iſt unſer Gott", זֶה אֱלֹהֵינוּ Pſ. 48, 15. oder הוּא יְהוָה אֱלֹהֵינוּ 1 Par. 16, 14. In dieſem V. ſind zwei Gedanken mit einander verwebt: einmal heißt es im Anſchluß an das Vorhergehende: dieſer mächtige Weltſchöpfer, oder: ſo (talis), ſo mächtig und erhaben iſt Gott allein, darum iſt auch er allein im Beſitze der Weisheit (ſ. V. 31. 32); zugleich wird aber ſchon mit ausgedrückt, daß dieſer unendlich erhabene Schöpfer der Gott Israel's (*ὁ θεὸς ἡμῶν*) iſt, alſo zugleich die hohe Würde des auserwählten Volkes mit angedeutet. Beide Gedanken treten im

Folgenden deutlicher hervor und auseinander. — *οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν*, Vg. non aestimabitur alius adversus eum“ [1]), entspricht ohne Zweifel dem hebr. יֶחְשַׁב mit עַל (sonst auch mit עִם, אֶ, כְּ oder בְּ, LXX *λογίζεσθαι* mit *μετά* Par. 3, 11; *ὡς* oder *εἰς* Lev. 25, 31): „kein Anderer wird (kann) ihm gleich geachtet werden“, kommt ihm gleich, ist mit ihm zu vergleichen; vgl. Ps. 113 (112), 5: Quis sicut Dnus Deus noster? — V. 37. Gott, so wird nun die Frage in V. 15. vollständig beantwortet, Gott besitzt die Weisheit (*ἐξεῦρε*, wie V. 32), und er hat sie dem Volke Israel gegeben, — Gott besitzt sie durch sich, Israel durch Gott. Durch den Zusatz *πᾶσαν ὁδόν* wird ausgedrückt, daß Gott die Weisheit (*ἐπιστήμη* wie V. 20) im vollkommensten Sinne besitzt. — *Ἰακώβ* und *Ἰσραήλ* sind die beiden Namen des Stammvaters des auserwählten Volkes und diese stehen hier für das Volk selbst, wie unzählige Male im A. T. (bei Bar. *Ἰσραήλ* 3, 24; 4, 4. 5; *Ἰακώβ* 4, 2) und oft ganz in derselben Weise wie hier [2]). Der ebenfalls gewöhnliche Zusatz *παῖς* und *ἠγαπημένος* motivirt zugleich das *ἔδωκεν*: Gott gab sie Israel, weil es sein Knecht und sein Liebling, das von Gott auserwählte Lieblingsvolk ist. — Wann und wie Gott dem Volke Israel die Weisheit gegeben, wird nicht näher angegeben; der Gedanke ist ganz

---

[1]) Jt. ad illum; in den Citaten der lat. Väter auch aest. alius (oder alter) ad eum oder praeter eum, auch deputabitur alter ad eum oder alius absque illo, oder reputabitur alius ad eum, vgl. Sabatier.

[2]) Js. 44, 1: audi Jacob serve meus (עַבְדִּי) et Israel quem elegi (בָּחַרְתִּי בוֹ); 1 Par. 16, 13: Semen Israel servi ejus, filii Jacob electi ejus (בְּחִירָיו). In Alex., 23 und 12 Cursiv-Hdss., Compl., Ald. und manchen Citaten bei griech. Vätern fehlt das *ὑπ'* nach *ἠγαπημένῳ*, wie z. B. 3 Makk. 6, 11. *ἠγαπημένων σου.*

allgemein: unter allen Völkern (s. V. 17—28, bes. V. 27) ist allein das Volk Israel ausersehen, die Weisheit von Gott, der sie allein besitzt und geben kann (V. 29—37), zu erhalten; es allein ist der Besitzer und Bewahrer der göttlichen Weisheit auf Erden, das Volk der Offenbarung. Vgl. Ps. 147, 19: Annuntiabit verbum suum Jacob, justitias et judicia sua Israel. Non fecit taliter omni nationi et judicia sua non manifestavit eis. — Mit diesem Verse ist nun der letzte enge zu verbinden: „Darauf" (μετὰ τοῦτο, אַחֲרֵי כֵן 2 Sam. 2, 1), d. i. nachdem, in Folge davon, daß Gott die Weisheit dem Volke Israel gegeben, „ist sie auf Erden gesehen worden und hat sie unter den Menschen gewandelt", oder da das Präteritum nach dem Hebr. wohl keine bestimmte Zeit bezeichnet, „wird sie auf Erden gesehen (ist sie auf Erden gegenwärtig und erkennbar s. V. 22) und wandelt sie unter den Menschen." Diese Darstellung von einem Wohnen der Weisheit (als Person gedacht) unter den Menschen und auf Erden kommt auch sonst vor; so besonders Sir. 24, 8. (Vg. 12): Tunc praecepit et dixit mihi creator omnium . . . et dixit mihi: in Jacob inhabita et in Israel haereditare. . . Et sic in Sion firmata sum . . et radicavi in populo honorificato. Man darf dies nicht etwa auf die Erscheinung am Sinai und überhaupt nicht auf einzelne Thatsachen beziehen: darauf passen schon die Ausdrücke nicht und nach dem Zusammenhange ist der Gedanke ganz allgemein: die Weisheit ist bei dem Volke Israel gegenwärtig, ihm von Gott gegeben, — wie auch die Frage V. 15. ganz allgemein lautete: wo ist die Weisheit zu finden? Ebenso ist es unrichtig, das ἔδωκεν V. 37. auf die Mittheilung des Gesetzes am Sinai zu beziehen, — dazu sind die Ausdrücke viel zu unbestimmt, —

und dann μετα τοῦτο κτλ. durch „nachdem Gott am Sinai die Weisheit dem Volke Israel gegeben, ist sie später auf Erden erschienen" zu erklären. Der ganze Zusammenhang und die Fassung der Frage, deren Beantwortung der Inhalt von V. 16—38. bildet, fordert es, den Sinn dieser letzten Verse ganz allgemein zu fassen: Israel ist das Volk der Offenbarung, es ist allein das Volk, in welchem die Weisheit gegenwärtig und thätig ist. Dieser Vorzug zeigte sich allerdings auch darin, daß Gott ihm am Sinai seinen Willen und die Wahrheit offenbarte, und die ihm dort mitgetheilte Offenbarung zum fortwährenden Besitzthum gab: dadurch wurde Israel zum „weisesten Volke", zum eigentlichen Volke der Weisheit, wie schon Moyses Deut. 4, 5 ff. sagt: Scitis quod docuerim vos praecepta atque justitias, sicut mandavit mihi Dnus .. Haec est enim vestra sapientia et intellectus coram populis, ut audientes universa praecepta haec dicant: En populus sapiens et intelligens, gens magna etc. vgl. Jer. 8, 8: Sapientes nos sumus et lex Dni nobiscum est. Die Offenbarung am Sinai war aber nur die Grundlage, nicht der ganze Inbegriff der göttlichen Offenbarung und Mittheilung der Weisheit an das Volk. Die Weisheit, welche dem Volke so zuerst geoffenbart wurde, wirkte unter ihm fort und fort; das Volk stand unter ihrem steten und unausgesetzten Einflusse: die Führung und Leitung desselben in der Wüste und im Lande der Verheißung, auch die äußeren Ereignisse, die ihm strafend und belohnend immer wieder in Erinnerung brachten, daß der Herr sein Gott und es Gottes Volk, und daß die Beobachtung der Gebote und die Bewahrung der Offenbarung seine Lebensaufgabe sei, ferner die Belehrungen und Unterweisungen der Propheten u. s. w., alles das ist ein

Erscheinen und Wandeln der Weisheit unter den Menschen. Ein wichtiges Moment dabei bildet auch die Hinweisung auf den Messias, welcher dereinst kommen sollte, um die göttliche Offenbarung zu vollenden, als höchster Lehrer und Prophet; und das Erscheinen des Messias selbst bildet die Krone und Spitze dieses mit der Auserwählung Israels beginnenden göttlichen Wirkens auf die Menschheit: in ihm erschien die Weisheit im vollkommensten Sinne auf Erden und wandelte unter den Menschen. Diese höchste Phase der göttlichen Offenbarung und des Wirkens der Weisheit ist in den Worten des Propheten nicht ausgeschlossen; vielmehr ist sie, wie die vollkommenste und höchste Mittheilung und Erscheinung der Weisheit, so auch die vollkommenste und höchste Erfüllung dieser Stelle, deren Ausdrücke darauf auch auf's Schönste passen. Mit vollem Recht zählen darum auch die Väter diese Stelle zu den messianischen, wenn sie dieselbe auch im Einzelnen anders erklären [1]). — Zu den Worten ὤφθη und συναναστράφη kann, da darin keine Geschlechtsbezeichnung ausgedrückt ist, an und für sich ebensogut, wie nach der gegebenen Erklärung ἡ σοφία oder ἐπιστήμη, auch ὁ θεός als Subject gedacht werden. So verstehen den Vers auch schon die meisten griechischen Väter („Gott gab die Weisheit . . . darauf ist er auf Erden erschienen" ꝛc.) und die Vg. und die lateinischen Väter folgen dieser Auffassung und übersetzen demgemäß: post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est. Wenn diese Construction richtig ist, so ist der V. gewiß nicht auf die Theophanien des A. B. zu beziehen, sondern, wie die meisten ältern Ausleger angeben, auf die Menschwerdung. Schon

[1]) S. den ersten Anhang.

Mald., Corn. und Calmet bemerken aber, obwohl sie dieser Erklärung beistimmen, ὤφθη und συναναστράφη könne auch auf die Weisheit bezogen werden, und nach dem Zusammenhange scheint es mir durchaus unzulässig, es anders zu beziehen: der ganze vorhergehende Abschnitt handelt von der Weisheit; σοφία ist gleichsam das allgemeine Subject des ganzen Abschnitts; von der Weisheit ist ex professo die Rede, denn nach ihr war V. 15. gefragt; Gott wird nur wegen der Verbindung erwähnt, in welcher die Weisheit mit ihm steht. Ferner heißt es gleich im folgenden V. wieder πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτήν sc. σοφίαν, wo also wieder von der Weisheit die Rede ist, und ein Zusammenhang mit dem Folgenden läßt sich kaum herstellen, wenn man diesen V. nicht auf die Weisheit bezieht. Daß auch bei dieser Auffassung die Stelle eine messianische bleibt, ist schon bemerkt [1]).

---

[1]) Im Wesentlichen stimmt diese Erklärung, die freilich von der Auffassung der Majorität der katholischen Ausleger abweicht, mit der von Estius zu d. St. gegebenen überein; nur ist nach den oben angegebenen Bedeutungen eine so strenge Scheidung des sensus literalis und mysticus nicht nöthig, wie sie Estius annimmt: Cum tota superiori deductione disputaverit Baruch de sapientia, non est improbabile, haec verba de sapientia dicta esse. [Wie bemerkt, spricht auch der Zusammenhang mit dem Folgenden dafür.] Atque ita literaliter quidem significabitur, sapientiam a Deo traditam Israeli servo ejus, post quem a tota ejus posteritate, i. e. populo israelitico visa, i. e. cognita est sap. et cum illis conversata; quia „notus in Judaea Deus, et in Israel magnum nomen ejus.“ Mystico sensu autem eoque haud dubie a spiritu sancto intento significabitur, ipsam Dei Sapientiam, i. e. Verbum Dei et filium Patris, post consummatam umbraticam populi veteris sapientiam, hominem esse factum et in terris apparuisse et cum hominibus fuisse conversatum; atque ita quoque per universum Israel spiritualem veram sapientiam, i. e. verum Dei cultum apostolorum praedicatione fuisse disseminatum.

Cap. 4.

Die Capitel-Eintheilung ist hier sehr ungeschickt; V. 1—4. hängt offenbar noch ganz enge mit dem vorigen Abschnitte zusammen. Das αὕτη könnte man allerdings an und für sich als Attraction zu ἡ βίβλος erklären und übersetzen: „dies ist das Buch der Gebote Gottes" (hic est liber, Vg.); aber so stände der Satz ganz abgerissen und es wäre gar nicht abzusehen, worauf sich das „dies" beziehen sollte. Zudem heißt es gleich κρατοῦντες αὐτὴν, καταλείποντες αὐτὴν u. s. w., was nicht auf βίβλος, sondern nur auf die Weisheit gehen kann. Von dieser ist auch noch fortwährend die Rede; denn das 3, 10—15. aufgestellte Thema ist noch nicht erschöpft: die Frage, wo die Weisheit zu finden sei (V. 15), ist im Vorhergehenden vollständig beantwortet; nun greift aber der Prophet auf den Anfang des ganzen Abschnitts zurück. Dort hieß es, das Unglück Israel's komme daher, daß es die Weisheit verlassen habe, durch die Weisheit allein könne es wieder zum Glück gelangen (3, 8—14); nachdem nun gezeigt ist, daß diese Weisheit durch die Offenbarung im Besitze Israel's sei, schließt der Prophet seine Rede ganz passend mit der Exhortation, um zum wahren Glück zu gelangen, möge das Volk also zu der gleichsam in seiner Mitte wohnenden Weisheit zurückkehren und an ihr festhalten. Während aber in den vorigen Versen ganz allgemein gesagt war, daß Israel das durch den Besitz der Weisheit von Gott ausgezeichnete Volk sei, und die Mittheilung der Weisheit in ihrer weitesten Ausdehnung erwähnt wurde, wird jetzt, wie das zum Zwecke der Exhortation und Nutzanwendung nöthig ist, das-

jenige Moment des Besitzes der Weisheit besonders hervorgehoben, auf welches es jetzt zunächst ankam: die Weisheit ist im Gesetze enthalten, am Gesetze also muß Israel festhalten, um wieder zu dem Glücke zu gelangen, welches die Weisheit gewährt. — V. 1: „Sie (die Weisheit) ist das Buch der Gebote Gottes und das Gesetz" ꝛc., d. h. die Weisheit findet im Gesetze einen concreten Ausdruck. Die Furcht Gottes und die Beobachtung seiner Gebote ist ja der Anfang der Weisheit (Ps. 111, 10), ja der Inbegriff der menschlichen Seite der wahren Weisheit (Job 28, 28: Et dixit homini: Ecce timor Dni ipsa est sapientia et recedere a malo intelligentia), und die göttlichen Gebote als Ausdruck des göttlichen Willens sind namentlich im A. B. ein Hauptpunkt der göttlichen Offenbarung, der von Gott den Menschen mitgetheilten Weisheit. Darum steht bei Sirach Weisheit und Gesetz parallel 17, 11. (9): Addidit illis disciplinam et legem vitae haereditavit illos, und Sir. 24, 23. (32) heißt es gerade wie hier von der Weisheit: Haec omnia liber vitae et testamentum Altissimi. — Mit ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα wird nicht blos die Unwandelbarkeit des Gesetzes und seine Unabhängigkeit von menschlicher Willkür, sondern die ewige Dauer des Gesetzes als göttlicher Offenbarung ausgedrückt. Das Gesetz ist ja auch durch Christus „nicht aufgelöst, sondern erfüllt"; es ist, wie der h. Thomas (Summa 1. 2. q. 103, 3) ausführt, ewig secundum moralia quidem simpliciter et absolute, secundum caeremonialia vero quantum ad veritatem per ea significatam [1]). Das christliche Gesetz und

[1]) Quoad moralia praecepta est aeterna in se, quoad caeremonialia est aeterna non in se, sed quoad eorum completionem

die christliche Offenbarung werden von dem Propheten mit der mosaischen als Eine göttliche Offenbarung zusammengefaßt. — οἱ κρατοῦντες αὐτήν [1]) sc. τὴν σοφίαν, wohl nicht τὴν βίβλον, was namentlich zu ἐπιλαβοῦ V. 2. nicht recht paßt, „die sie festhalten", qui tenent eam Vg., als Gegensatz zu οἱ καταλείποντες αὐτήν, vgl. 3, 12. Ebenso stehen sich εἰς ζωήν und ἀποθανοῦνται entgegen; die Vg. übersetzt ganz richtig: pervenient ad vitam, . . in mortem. Aus dem Zeitwort ἀποθανοῦνται = εἰς θάνατον ἐλεύσονται ist zu εἰς ζωήν ein Begriff, wie ἐλεύσονται zu suppliren, nicht οἱ κρατοῦντες αὐτήν (sc. κρατοῦντές εἰσιν) εἰς ζωήν (Gaab). „Leben und Tod" bezeichnen in ihrem vollen Sinne nicht blos langes und glückliches Leben und einen frühen und unglücklichen Tod, sondern auch eine selige und unselige Zukunft s. zu 3, 14. — Nachdem nun die schon 3, 10—14. ausgesprochene Wahrheit wiederholt ist, folgt V. 2. und 3. die Ermahnung: Darum, Jakob (das Volk Israel, s. zu 3, 37), ἐπιστρέφου κτλ. — ἐπιστρέφου hebr. שׁוּב entweder sc. πρός αὐτήν, „kehre zurück zu ihr", der Weisheit, die du verlassen hast (3, 12), oder absolut: „bekehre dich" (wie Jer. 3, 14. 22), oder endlich ἐπιστρέφου καὶ ἐπιλαβοῦ αὐτῆς ist zu verbinden, hebr. שׁוּב וְהַחֲזֵק בָּהּ, „ergreife sie wieder", halte dich wieder an ihr fest (so

---

et perfectionem in suo antitypo; durant enim illa in lege nova, puta in mysteriis Christi et ecclesiae, quae adumbrabant et praesignificabant, per eaque implentur. Corn.

[1]) Alex. und 8 and. Hds. und Ald. αὐτῆς, „welche sich ihrer bemächtigen", Fritzsche; so unterscheidet sich allerdings die Bedeutung beider Constructionen strenge genommen, der Unterschied wird aber nicht immer beobachtet; s. Beisp. bei Wahl. Die recipirte Lesart ist aber jedenfalls die richtige.

ἐπιλαμβάνειν Prov. 4, 13), so daß שׁוּב, wie sonst oft (s. Gesenius' Wörterb. u. d. W.) das Adverbium „wieder" umschreibt. — *διόδευσον πρὸς τὴν λάμψιν κατέναντι τοῦ φωτὸς αὐτῆς.* Der Sinn ist klar: sequere legem (oder besser sapientiam) quasi facem praelucentem (Corn.), aber die Construction so verschränkt, daß mir sehr wahrscheinlich scheint, daß hier im Hebräischen zwei parallele Satzglieder standen, die der Uebers. in einen Satz zusammenzog, — darauf weisen auch die synonymen Ausdrücke *λάμψις* und *φῶς* hin, — etwa: wandle in ihrem Glanze und gehe voran in ihrem Lichte. Fritzsche erklärt: „gehe zu dem Leuchten, dem Glanze, welcher ihrem Lichte gegenüber ist", — viel zu gekünstelt; die beiden Ausdrücke *πρὸς τὴν λάμψιν* und *κατέναντι τοῦ φωτός* sind vielmehr, wenn man den Satz wie er dasteht erklären will, parallel zu fassen, wie in der Vg.: ambula per viam ad splendorem ejus contra lumen ejus. *διοδεύειν* (sonst transitiv, durchwandeln; hier intrans. „vorangehen", wie 1 Makk. 12, 32. 33) *πρὸς τὴν λάμψιν* ist wohl das hebr. הֲלַךְ לְאוֹר Is. 60, 3, auf ihren Glanz zugehen, so daß die Weisheit bei dem Wandeln das Ziel bildet und seine Richtung bestimmt; *λάμψις* ist wohl das hebr. נֹגַהּ Is. 60, 3, **LXX** *λαμπρότης*. Aehnlich ist *κατέναντι τοῦ φωτός* zu erklären: e regione luminis ejus, sicut fit, quum praelucente lucerna sequimur (Corn.). — V. 3. *Δόξα* (כָּבוֹד Jer. 2, 11) und *συμφέροντά σοι* [1]) ist der Besitz der Weisheit, der dem Volke Israel zum Heile und zum Ruhme gereicht (Deut. 4, 6 ff.). Dieses sein Heil und seinen Ruhm würde Israel verlieren, wenn Gott

---

[1]) Die Vg. nicht genau dignitatem tuam; es ist eigentlich „was dir nützt, zum Heile gereicht"; It. utilitates tuas.

ſtatt ſeiner ein anderes Volk erwählte, wenn alſo Israel ſich ſeiner hohen Würde als Offenbarungsvolk unwürdig machte, indem es die Mahnung, an der Weisheit feſtzuhalten, nicht befolgte und ſo ſelbſt Gott veranlaßte, ein anderes Volk zu erwählen, darum: *μὴ δῷς ἑτέρῳ κτλ.* Die älteren Ausleger erklären meiſt, wie Grotius: ne patere ab aliis gentibus laudem pietatis tibi praeripi. Die angegebene Erklärung wird aber auch durch den folgenden V. beſtätigt, wo Israel ſelig geprieſen wird, daß ihm Gottes Wille kundgethan, daß ihm die göttliche Offenbarung und der Beſitz der Weisheit zu Theil geworden ſei. Der Sinn dieſer Verſe iſt alſo in einer Paraphraſe folgender: Das Volk Israel iſt im Beſitze der Weisheit; dieſe iſt in dem Geſetze, welches Gottes heiligen Willen kundthut, ihm geoffenbart. Will es alſo wieder zu dem Glücke gelangen, welches allein die Weisheit verleiht, ſo muß es das Geſetz beobachten und die ihm geoffenbarte Weisheit zur Führerin nehmen. Thut es dies nicht, ſo wird ihm die Weisheit genommen und einem andern Volke gegeben; befolgt es dagegen dieſe Mahnung, ſo wird es wieder glücklich ſein. Trotz ſeiner jetzigen elenden Lage iſt aber Israel ſchon darum glücklich zu preiſen, weil ihm allein Gottes Wille geoffenbart iſt, den es nur zu beobachten braucht, um glücklich zu ſein, weil alſo ſein Glück in ſeiner Hand liegt. — *μακάριοι ἐσμέν*, אַשְׁרֵינוּ Heil uns! wie אַשְׁרֶיךָ Deut. 33, 29. LXX *μακάριός συ.* — *τὰ ἀρεστὰ τοῦ θεοῦ* [1]) הַיָּשָׁר (הַטּוֹב) בְּעֵינֵי יְהוָה z. B. Deut. 12, 25. 28,

---

[1]) Alex., XII und 16 Curſiv-Hdſ., Cpl. und einige Citate (Const. ap. 6, 23; Clem. Alex., Paed. 1, 10) *τῷ θεῷ*; *ἀρεστά* wird bald mit dem Dat., bald mit dem Gen. (Jer. 16, 12; 18, 12), bald mit *ἔναντι* oder *ἐνώπιον* verbunden.

das, was Gott wohlgefällig ist, sein Wille. γνωστά nicht „erkennbar", sondern „bekannt" נוֹדָע Is. 19, 21; Ps. 76, 2. Vgl. Ps. 103 (102), 7: Notas fecit vias suas Moysi, filiis Israel voluntates suas.

V. Trostrede und Glücksverheißung.

IV, 5—V, 9.

Inhalt s. die Einleitung § 8. 9. — Nach den ersten einleitenden Sätzen V. 5—8. versetzt sich der Prophet in die Zeit des Beginns der Gefangenschaft und des Abzugs der Exulanten von Jerusalem. Von da (V. 9) an zerfällt der Abschnitt, wie Ewald [1]) treffend bemerkt, in vier Strophen von gleicher Länge: zwei Anreden Jerusalem's an die πάροικοι Σιών (4, 9—18) und an die wegziehenden Bewohner (4, 18—29) und zwei Anreden des Propheten an Jerusalem (4, 30—37. und 5, 1—9).

V. 1. Μνημόσυνον Ἰσραήλ übersetzt die Vg.: memorabilis Israel, was man entweder durch qui non es in oblivione, sed in memoria Dei, ut te liberet (Corn., Lyr.), oder allgemein durch insignis dignusque memoria (Sa), „denkwürdiges Israel", erklärt. Die Vg. faßte μνημόσυνον als Adjectiv, was aber sonst nicht vorkommt; es ist vielmehr sonst das hebr. זֵכֶר, Andenken, Vg. memoriale. Schon ältere Erklärer (Mald., Corn. u. A.) erinnern an die Stelle Is. 1, 9: nisi Dnus reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuissemus, und Corn. bemerkt ganz

---

[1]) Gesch. des Volks Isr. 3. Bd. 2. H. S. 232.

gut: Populum vocat memoriale, eo quod ad paucos redactus esset, et qui superstites erant, quasi reliquiae a Deo fuissent conservati, ne Israelis memoria et stirps interiret [1]). *Μνημ. Ισρ.* ist also dem Sinne nach dasselbe was *τὸ κατάλειμμα, καταλειφθέν* oder *κατάλοιπον Ἰσραήλ* יִשְׂרָאֵל שְׁאֵרִית (שְׁאָר) z. B. Js. 10, 20; Jer. 31, 7; 2 Kön. 19, 31. Dieser etwas auffallende Gebrauch des *μνημόσυνον*, זֵכֶר, erklärt sich aus der Redensart *παύσω ἐξ ἀνθρώπων τὸ μνημόσυνον αὐτῶν*, אַשְׁבִּיתָה מֵאֱנוֹשׁ זִכְרָם, d. h. ich will sie so gänzlich vertilgen, daß Niemand von ihnen, daß nicht einmal das Andenken an sie, etwas was an sie erinnert, übrig bleibt. Der Prophet ermahnt also das Volk, nicht den Muth zu verlieren: — *θαρσεῖτε λαός μου*, אַל תִּירְאִי עַמִּי Joel 2, 21; Mich. 6, 3; die Vg. nicht sehr treffend animaequior esto, populus Dei [2]), — obwohl es von seiner früheren Blüthe so herabgesunken sei, daß in den Exulanten gleichsam nur noch das Andenken an das Volk Israel erhalten sei. Diese Ermahnung wird V. 6. motivirt: ihr seid zwar um eurer Sünden willen der Gewalt eurer Feinde preisgegeben, aber nicht *εἰς ἀπώλειαν* (לְהַשְׁמִיד Esth. 7, 4), — auf diesem Zusatze liegt der Nachdruck, — d. h. non ut penitus vos perderet Deus, sed ut castigaret et expiaret (Corn.). Vgl. Jer. 4, 27: Deserta erit omnis terra, sed tamen consummationem non faciam; vgl. 5, 18; Js. 48, 19. — *ἐπράθητε τοῖς ἔθνεσιν*, eigtl. „ihr seid den Völkern verkauft"; *πιπράσκω*

---

[1]) 2 Sam. 14, 7. sagt eine Wittwe von der Ermordung ihres einzigen Sohnes: ut non supersit viro meo nomen et reliquiae (שֵׁם וּשְׁאֵרִית) super terram.

[2]) Also *λαὸς θεοῦ*; so haben aber nur noch 7 Cursiv-Hdss. und Syr.

steht aber wie מָכַר auch für „in Jemands Gewalt geben", z. B. Esth. 7, 4; auch im N. T. z. B. Röm. 7, 14; — also: traditi estis in servitutem Chaldaeis, perinde ac si pretio ab iis emti essetis (Tirin). — *διὰ τὸ παροργίσαι κτλ.* gehört wohl nicht zum ersten, sondern zum zweiten Versgliede und nach dem *διά* ist *δέ* [1]) beizufügen: ihr seid den Völkern nicht zur Vernichtung überantwortet, aber weil ihr Gott erzürnt habt, seid ihr den Feinden übergeben, sc. zur Sühnung euerer Schuld, nicht zum Verderben [2]). — V. 7. 8. wird nun gezeigt, daß Israel sein Schicksal wirklich verdient habe, unter Anknüpfung an *τὸ παροργίσαι τὸν Θεόν*, welches in *παρωξύνατε* wiederholt wird [3]). Für *τὸν Θεὸν* heißt es aber *τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς* und *τὸν τροφεύσαντα*, „euren Schöpfer und Ernährer oder Erzieher", um die Größe der Sünde des Abfalls von Gott und der Hinwendung zu den Götzen mehr hervorzuheben. Die Ausdrücke sind großentheils aus Deut. 32, 15 ff. entnommen: *ἐγκατέλιπε τὸν Θεὸν τὸν ποιήσαντα αὐτὸν . . . παρώξυνάν με . . . ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ Θεῷ . . . Θεὸν τὸν γεννήσαντά σε ἐγκατέλιπες καὶ ἐπελάθου Θεοῦ τοῦ τρέφοντός σε.* Mit *δαιμόνια* sind, wie der Gegensatz *Θεῷ* zeigt, die Götzen gemeint; vgl. Ps. 96 (95), 5: *πάντες οἱ Θεοὶ ἐθνῶν δαιμόνια.* Im Hebr. steht dort für *δαιμόνια* אֱלִילִים (die Nichtigen) Deut. a. a. O. und Ps. 106, 37. שֵׁדִים; letzteres stand wohl auch hier im Originale, und die „Elemente

---

[1]) Mit Alex., XII, 18 Cursiv-Hds., Ald., Compl., Vg. Syr.

[2]) Propter quod in der Vg. steht für propterea quod, darum weil (Sa); in ira vor ad iracundiam ist jedenfalls irrthümlich beigefügt.

[3]) *παροργίζειν* entspricht dem hebr. הִכְעִיס z. B. Deut. 31, 29; *παροξύνω* steht für נִקָּה Is. 37, 23. und הַקְנִיא Deut. 32, 16.

alexandrinischer Bildung", welche Fritzsche in dem Worte δαιμόνια finden will, fallen also jedenfalls nicht Baruch, sondern höchstens dem Uebersetzer zur Last; übrigens sagt ja auch der Apostel 1 Kor. 10, 20: Quae immolant gentes, daemoniis immolant et non Deo. — Für τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς kann im Hebr. אֱלֹהַּ עָשָׂה אֶתְכֶם wie Deut. 32, 15. gestanden haben; es kommt aber auch ohne θεον so vor, z. B. Is. 17, 7; 22, 11. עֹשֵׂהוּ. — ἐπελάθ. τὸν τροφ. ὑμᾶς θεὸν αἰώνιον [1]) entspricht dem ἐπελάθου θεοῦ τοῦ τρέφοντός σε (תַּחְשֵׁכַח אֵל מְחֹלְלֶךָ) Deut. 32, 18. vgl. Is. 1, 2: filios enutrivi et exaltavi, ipsi autem spreverunt me. αἰώνιος als Beiwort zu θεός oder als Name Gottes kommt in diesem Abschnitte oft vor (4, 10. 14. 20. 22. 24. 35; 5, 2). Hier stand für θεὸς αἰώνιος אֱלֹהֵי עוֹלָם, welches auch Is. 40, 28. mit θεὸς αἰώνιος übersetzt wird. An andern Stellen gebraucht der Uebers. des Bar. ὁ αἰώνιος substantivisch „der Ewige", im Hebr. muß aber auch da אֱלֹהֵי עוֹלָם gestanden haben oder, was wahrscheinlicher ist, der Uebersetzer gab יְהוָה oder אֱלֹהִים, statt einfach durch θεός oder κύριος, durch das ihm gewählter scheinende ὁ αἰώνιος wieder, was namentlich 4, 20. 22. der Fall zu sein scheint. τὸν τροφ. ὑμᾶς θ. αἰ. wäre nach griech. Sprachgebrauch „den euch ernährt habenden ewigen Gott"; im Hebr. aber stand τὸν τροφ. ὑμᾶς substantivisch: „euren Ernährer, den ewigen Gott" (und ebenso τὴν ἐκθρέψασαν ὑμᾶς Ἱερουσαλήμ, „eure Ernährerin, Jerusalem"), oder die Participia standen im Hebr. nach dem Subst. „Gott, der euch erzogen, Jerusalem, das euch ernährt hat." Jerusalem wird hier hauptsächlich als die h. Stadt, wo der Tempel war, genannt, also als Ver-

[1]) Die Vg. hat den Zusatz θεὸν αἰώνιον V. 7. nach ποιήσ ὑμᾶς, hier nur θεόν; von den griech. Hdss. hat aber nur 239 so.

treterin der Kirche des A. B. Insofern war die Sünde des Volks, durch welche Jerusalems Zerstörung veranlaßt wurde, zugleich eine Sünde gegen Jerusalem. Eine solche Personification der h. Stadt, als einer Mutter und Erzieherin des Volkes, kommt sonst nicht vor; als Repräsentantin des jüdischen Staats und der Kirche des A. B. erscheint sie aber Tob. 13, 9. und Judith 13, 4; auch die Personification Jerusalems in den Klageliedern hat manche Aehnlichkeit mit der hier durchgeführten, jedoch erscheint auch dort Jerusalem nicht als Vertreterin der Kirche, sondern des Volkes (s. 1, 8).

9. An den Gedanken, daß die Sünde des Volkes Jerusalem „betrübt" habe, wird nun eine Rede angeknüpft, die Jerusalem beim Abzuge der Israeliten ins Exil in den Mund gelegt wird. Darin wird zugleich der Gedanke des V. 6, daß Israel zwar für seine Sünden gestraft werde, aber nicht zum völligen Untergange verurtheilt sei, weiter ausgeführt. *τὴν ἐπελθοῦσαν ὑμῖν ὀργὴν παρὰ κυρίου* „den Zorn, der von Gott über euch kam", das Unglück, welches Gott in seinem Zorne über euch verhängte (vgl. 2, 7. 20). — *ἀκούσατε* höret, sc. mich oder meine Klage; ich habe Grund zu klagen; denn [1]) der Herr ꝛc. *ἐπήγαγε μοι* s. zu 2, 2. — *πάροικοι Σιών* (auch V. 14. und 24) sind die um Jerusalem herumliegenden Ortschaften, wie Jer. 49, 18. LXX *Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ πάροικοι αὐτῆς* (שְׁכֵנֶיהָ). — V. 10. Jerusalem ist als Mutter personificirt; darum heißen die Einwohner ihre „Söhne und Töchter" [2]), die sie

[1]) Nach *ἐπήγαγε* schalten Alex., 15 Cursiv-Hds., Ald. und alle alten Uebers. ein *γάρ* (כִּי) ein.

[2]) *τοῦ λαοῦ*, welches Alex. und Vg. vor *τῶν υἱῶν* einschalten, scheint nur eine erklärende Glosse zu sein. V. 11. ist nach *ἐξαπέστειλα δέ* mit Alex. XII, 23 und vielen and. Hds. und Vg. *αὐτούς* beizufügen.

„erzogen" hat (11); vgl. Klagel. 1, 1. 5. 16. — *αἰχμαλωσία* s. zu 2, 30. — *ἐξαπέστειλα* (auch V. 37, dafür V. 23. *ἐξέπεμψα*) „dimisi" (Vg.) sc. in captivitatem, ich lasse sie ziehen (hebr. שִׁלַּח, z. B. Gen. 31, 27; Jer. 34, 16). *μετ' εὐφροσύνης* (בְּשִׂמְחָה Gen. 31, 27; בְּשָׂשׂוֹן Is. 12, 3; V. 23. *μετὰ χαρμοσύνης καὶ εὐφρ.* vgl. Jer. 33, 11; 48, 33), mit Freuden, und *μετὰ κλαυθμοῦ* (בִּבְכִי Is. 38, 3) *καὶ πένθους* (אֵבֶל Jer. 6, 26), mit Weinen und Trauer; derselbe Gegensatz auch V. 23. — V. 12. *μηδεὶς ἐπιχαιρέτω μοι* (V. 31: *ἐπιχαρέντες τῇ σῇ πτώσει*) von der Schadenfreude, wie Mich. 7, 8; Abd. 12; hebr. שָׂמַח mit לְ. — *χήρα*, אַלְמָנָה, nicht gerade derelicta a Deo, meo marito (Menoch.), sondern überhaupt zur Bezeichnung der Verlassenheit und namentlich mit Rücksicht auf den Verlust der Kinder, wie die Zusätze (hier und V. 16) zeigen; ähnlich Klagel. 1, 1: Quomodo sedet sola civitas plena populo, facta est quasi vidua domina gentium. Durch den Zusatz *ὑπὸ πολλῶν* wird auf die frühere große Bevölkerung hingewiesen, wie a. a. O. sedet sola civitas (quondam) plena populo [1]); denn *ἐρημοῦν* (שָׁמַם) steht gewöhnlich vom Zerstören einer Stadt, *ἔρημος* (שׁוֹמֵם), wie hier, aber auch z. B. Is. 54, 1; vgl. V. 16. Der Grund des Unglücks wird erst allgemein durch *διὰ τὰς ἁμαρτίας* ausgedrückt, dieser Begriff dann aber in zwei Doppelsätzen, deren Hälften sich parallel sind, weiter auseinander gesetzt;

---

[1]) In der Vg. ist nach der gewöhnlichen Interpunction das *ὑπὸ πολλῶν* zum Folgenden gezogen desolatam: a multis derelicta sum, eigentlich wäre das *καταλειφθεῖσῃ* mit derelictam und *ἠρεμώθην* mit desolata sum zu übersetzen gewesen; *ὑπὸ πολλῶν* gehört jedenfalls zu *καταλειφθεῖσῃ*.

die Vers-Abtheilung ist unpassend *καὶ δικαίωματα αὐτοῦ οὐκ ἔγνωσαν* gehört mit *ἐξέκλιναν ἐκ νόμου Θεοῦ* zusammen. Dieser Satz steht fast wörtlich Job 34, 27. LXX: *ὅτι ἐξέκλιναν ἐκ νόμου Θεοῦ, δικαιώματα δὲ αὐτοῦ οὐκ ἐπέγνωσαν*, ist dort aber eine zu freie Uebersetzung des Hebr. (סָרוּ מֵאַחֲרָיו כָּל-דְּרָכָיו לֹא הִשְׂכִּילוּ), als daß anzunehmen wäre, der Uebersetzer des B. Baruch, der sonst viel genauer übersetzt, als der des B. Job, habe dieselben hebr. Ausdrücke vor sich gehabt; vielmehr hatte Baruch wohl geschrieben מִתּוֹרַת יְהוָה (נָטוּ) סָרוּ (vgl. Ps. 119, 51) und וְאֶת-חֻקָּיו (הִתְבּוֹנָנוּ) לֹא יָדְעוּ. *δικαιώματα*, s. zu 2, 12. *δικ. αὐτοῦ*, jedenfalls „die Gebote Gottes", nicht „des Gesetzes", wie Fritzsche will; denn wenn gleich im folgenden Satze wieder *Θεοῦ* steht, was Fritzsche dagegen anführt, so hat das seinen Grund eben darin, daß ein neuer Satz anfängt. *ἔγνωσαν*, wie das hebr. הִתְבּוֹנֵן und יָדַע, sich um die Gebote kümmern, sie beobachten [1]). — Der zweite Doppelsatz wiederholt mit andern Worten den Inhalt des ersten: *ἐπορεύθησαν ὁδοῖς ἐντολῶν Θεοῦ*, vgl. 1, 18. *πορ. τοῖς προστάγμασι κυρίου*, und 3, 13: *πορ. τῇ ὁδῷ τοῦ Θεοῦ*. Eine ähnliche Bedeutung hat das parallele *ἐπέβησαν τρίβους* (הָלַךְ נְתִיבוֹת Jer. 18, 15) *παιδείας*, (synonym mit *σοφία* z. B. Prov. 1, 2. 7, hebr. מוּסָר) „die Pfade der Weisheit betreten", d. h. auf den Pfaden wandeln, die die Weisheit gehen lehrt und heißt (etwas anders, wie *τρίβοι σοφίας* 3, 21. 23). — *ἐν δικαιοσύνῃ αὐτοῦ* mit *παιδεία* zu verbinden, „Unterweisung in seiner Gerechtigkeit" (Gaab), mag nach dem

---

[1]) Alex. *ἐφύλαξαν*, eine Erklärung der richtigen Lesart; für *καὶ δικαιώματα* haben Alex. XII, 23, 18 Cursiv-Hdss., Compl., Ald., Vg. *δικ. δὲ*, wie Job. 34, 27.

Griechischen angehen; aber nach dem Hebr., מוֹסַר בְּצִדְקָתוֹ, ist ἐν δικ. αὐτοῦ für sich zu fassen: „sie betraten nicht die Pfade der Weisheit in seiner (Gottes, der Gott wohlgefälligen, von Gott vorgeschriebenen) Gerechtigkeit" (Fritzsche). Noch leichter ist die Lesart der Vg. ἐν δικ. ohne αὐτοῦ, wie 1 Kön. 3, 6: הַלֵּךְ לְפָנֶיךָ בְּצֶדֶק; das αὐτοῦ hat die Vg. dann nach παιδείας: „. . die Pfade seiner Weisheit (Zucht) in Gerechtigkeit" [1]).

V. 14. Die Aufforderung an die πάροικοι, das Unglück Jerusalems anzusehen und zu bemitleiden, wird nun wiederholt. Das Uebergehen von der 3. Person des Imp. (ἐλθέτωσαν) zur 2. (μνήσθητε) ist nicht ungewöhnlich (s. Gesenius, Lehrgebäude S. 743. 802). μνησθῆναι, wie 3, 23, nicht „sich erinnern", sondern „beherzigen", recordari, cogitare (Sa). Die übrigen Ausdrücke sind dieselben, wie V. 10. — In V. 15. 16. wird die αἰχμαλωσία, die Wegführung ins Exil, näher beschrieben in denselben Ausdrücken, wie Deut. 28, 49. 50: יִשָּׂא יְהוָה עָלֶיךָ גּוֹי מֵרָחֹק . . . גּוֹי אֲשֶׁר לֹא-תִשְׁמַע לְשֹׁנוֹ גּוֹי עַז פָּנִים אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָּנִים וְנַעַר לֹא יָחֹן LXX ἐπάξει ἐπί σε κύριος ἔθνος μακρόθεν, . . ἔθνος ὃ οὐκ ἀκούσῃ τῆς φωνῆς αὐτοῦ, ἔθνος ἀναιδὲς προσώπῳ, ὅστις οὐ θαυμάσει πρόσωπον πρεσβύτου καὶ νέον οὐκ ἐλεήσει; ähnlich Jer. 5, 15: ἐγὼ ἐπάγω ἐφ' ὑμᾶς (מֵבִיא עֲלֵיכֶם) κτλ. Die Appositionen dienen zur Beschreibung der Furchtbarkeit des feindlichen Volkes: schon weil es von Weitem kommt, muß es um so furchtbarer erscheinen; dabei spricht es eine andere Sprache (ἀλλόγλωσσον,

---

[1]) Außerdem las die Vg. noch mit einigen Cursiv-Hdss. ἀληθείας für παιδείας: per semitas veritatis ejus (hebr. אֱמֶת 1 Kön. 3, 6) cum justitia ingressi sunt.

Ezech. 3, 6. für כִּבְדֵי לָשׁוֹן, entspricht dem Ausdruck, „dessen Sprache du nicht hörst" oder „nicht verstehst" Deut. und Jer. a. a. O.), darum ist keine Verständigung möglich; ferner ist es erbarmungslos; — ἀναιδές, nach dem Hebr. עַז פָּנִים, „von harter Stirn", frech, scham- und rücksichtslos (auch Dan. 8, 23; vgl. 2, 15), nicht genau die Vg. improbam, wird durch die zweite Hälfte des V. erklärt: es hat weder mit dem Greise noch mit dem Kinde Erbarmen. ἠσχύνθησαν entspricht dem נָשָׂא פָּנִים (Deut. 28, 50; Klagel. 4, 16), „Rücksicht nehmen, achten, gnädig behandeln" (Vg. reveriti sunt); sonst steht dafür λαμβάνειν πρόσωπον, jedoch Klagel. 4, 16. Vg. facies erubuerunt. — Für ὅτι haben einige Autoritäten [1]) οἵ, was aber einer Correctur sehr ähnlich sieht: im Hebr. konnte ebensogut כִּי stehen, als Begründung der vorhererwähnten Wildheit und Furchtbarkeit des Volks, wie אֲשֶׁר; daß der Uebersetzer אֲשֶׁר irrig mit ὅτι übersetzt habe, ist nicht anzunehmen (s. Fritzsche). Jedenfalls ist es unrichtig, wenn οἵ (ὅτι) οὐκ ἠσχύνθησαν κτλ. zum Folgenden gezogen wird, so daß die Beschreibung des Charakters des Volks mit ἀλλόγλωσσον aufhörte und von da an sein wirkliches Auftreten bei der αἰχμαλωσία geschildert würde. Das οὐκ ἠσχύνθ. κτλ. gehört vielmehr, mag man es mit ὅτι oder οἵ anknüpfen, noch mit zur Charakter-Schilderung, und das wirkliche Auftreten des Volkes wird nur in V. 16. beschrieben; dieser V. enthält ja das, worauf αἰχμαλωσία V. 14. hinweist, und V. 15. dient nur dazu, die Härte dieser αἰχμαλωσία durch die Erwähnung der Furchtbarkeit der Sieger mehr hervorzuheben. Auch die Parallelstelle im Deut. spricht für diese Auffassung. Die

[1]) Alex., 7 Cursiv-Hdss., It., Vg., Ar.

Verbindung der beiden V. ist also: er brachte über sie ein Volk von der größten Furchtbarkeit (15), und dieses führte weg ꝛc. (16, über den Plur. s. zu 1, 3). — *ἀγαπητοί* (hebr. wohl יְדִיד z. B. Ps. 60, 7) sind hier, wie das *θυγατέρες* zeigt, die geliebten Söhne. *χήρα* s. V. 12; synonym damit ist *ἡ μόνη*, die Einsame, Verlassene, hebr. wohl יְחִידָה, z. B. Ps. 25, 16 [1]). — *ἀπὸ τῶν θυγατέρων τὴν μόνην ἠρήμωσαν*, sie machten mich öde einsam, so daß ich meine Töchter nicht mehr hatte, wie *ἡ πόλις ἐρημωθήσεται ἀπὸ ἐνοικούντων* Jer. 26, 9. für הָעִיר תֶּחֱרַב מֵאֵין יוֹשֵׁב; *τὴν μόνην* steht also proleptisch, denn erst durch das *ἐρημοῦν* wird Jerusalem *μόνη*: filiis orbatam me reliquerunt solitariam et desolatam (Tir.).

Von V. 17. an redet nun Jerusalem seine wegziehenden Kinder an. Aus V. 16. ist vor 17. der Gedanke zu supliren: ihr werdet jetzt weggeführt; ich aber, eure Mutter, womit kann ich euch helfen? Sc. In nichts; nicht ich bin es, die euch helfen kann; denn (oder sondern; כִּי, wofür *γάρ* steht, bedeutet nach negativen Sätzen oft „sondern") Gott ꝛc. *τί* (zu *βοηθῆσαι*) ist hier, wie מָה, „wie, worin." — *δυνατή* sc. *εἰμι* für *δύναμαι*, wie Num. 22, 38: *δυνατὸς ἔσομαι λαλῆσαι*, הֲיָכֹל אוּכַל דַּבֵּר. Ebenso steht *δυνατός* 6, 41. 64. — *ὁ ἐπαγαγὼν τὰ κακὰ* sc. *ὑμῖν*, welches wohl mit vielen Hdss. [2]), den lat. und der arab. Uebers. beizufügen ist. — *ἐξελεῖται* (vgl. 2, 14) *ἐκ χειρὸς*, retten aus

---

[1]) Die LXX haben dort *μονογενής*, weil יָחִיד gewöhnlich „einziges Kind" bezeichnet; Alex. 23. 106. auch hier *μονογενῆ*, was aber schlecht paßt, die Vg. auch nicht ganz passend unicam.

[2]) XII, 23 und 8 Cursiv-Hdss. und Comp. haben *ὑμῖν* (3 andere *ἡμῖν*) nach *ἐπαγ.*, Alex. und 7 Cursiv-Hdss. nach *κακά*.

der Hand, der Gewalt, מִיַּד חַצִּיל. Eine ganz ähnliche Construction Jer. 31, 10: *ὁ λικμήσας τὸν Ἰσραὴλ καὶ συνάξει αὐτόν*, מְזָרֵה יִשְׂרָאֵל יְקַבְּצֶנּוּ. — 19. Zieht nur fort (לְכוּ 2 Sam. 7, 3. ꝛc.), es ist nicht zu ändern; denn ich bleibe, so hat es Gott beschlossen, einsam und verlassen. — 20. Als verlassene Wittwe legt Jerusalem Trauerkleider an: *στολὴ τῆς εἰρήνης* ist das Festkleid, wie man es im Frieden (שָׁלוֹם), im Glück trägt (*ἱματία εὐφροσύνης* Judith 10, 3; *ἱμ. τῆς δόξης* Esth. 14, 2), *σάκκος* (שַׂק) das Trauerkleid (Jon. 3, 6. und oft). *σάκκος* hat schon allein diese Bedeutung, sie wird hier durch *τῆς δεήσεώς μου* verstärkt (vgl. 5, 1. *στολὴ τοῦ πένθους καὶ τῆς κακώσεώς σου*, Esth. 14, 2. *ἱματία στενοχωρίας καὶ πένθους*). *δέησις* wird gewöhnlich mit „Gebet" übersetzt, Vg. obsecratio; es wäre dann ein Trauerkleid gemeint, dessen man sich während des Gebets bedient, wie *ἱμάτια θεραπείας* Esth. 5, 1. **LXX**; aber das ist kein rechter Gegensatz; im Hebr. stand wohl עֲנוּת, Leiden, welches auch Ps. 22 (21), 5. von den **LXX** mit *δέησις* übersetzt wird (Fr.). — In dieser Noth nimmt Jerusalem seine Zuflucht zum Gebet (*κεκράξομαι* s. 3, 1) und fordert die Wegziehenden gleichfalls dazu auf; daran wird die feste Hoffnung auf Befreiung geknüpft. — *αἰώνιος* s. zu 4, 8. *ἐν ταῖς ἡμέραις μου*, בְּיָמַי Is. 39, 8, in meinen Lebenstagen, Zeit meines Lebens (Fr.). *θαρσεῖτε* [1]), s. zu 4, 5. — Statt des einfachen *ἐξελεῖται ὑμᾶς ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν* V. 18. steht hier *ἐξ. ὑ. ἐκ. δυναστείας ἐκ χ. ε.*, wohl: „aus der Macht und aus der Hand der Feinde"; *δυναστεία* steht oft mit *δύναμις* gleichbedeutend und für גְּבוּרָה.

---

[1]) So ist auch hier mit Alex. XII, 23 und vielen and. Hds. statt *θαῤῥεῖτε* zu schreiben, wie 4, 5. 27. 30.

Der Ausdruck bleibt aber sonderbar und ist wohl durch einen Fehler des Uebers. entstanden; vielleicht stand im Hebr. וְיַצִּילֵם מִמַּגֵּרַת וּמִיַּד (vgl. Ps. 34, 5) und der Uebers. las dafür מִגְּבוּרַת מִיַּד. Die Vg. de manu principum inimicorum; das wäre *ἐκ χειρὸς δυναστῶν ἐχθρῶν*, was wohl schwerlich die ursprüngliche Lesart ist.

22. Der V. 19. und 21. ausgesprochene und schon V. 6. mit *οὐκ εἰς ἀπώλειαν* angedeutete Gedanke, daß Gott sein Volk wieder befreien werde, wird nun weiter ausgeführt, noch immer in Worten, die Jerusalem bei der Wegführung seiner Bewohner in den Mund gelegt werden. — *ἤλπισα ἐπὶ τῷ αἰωνίῳ τὴν σωτηρίαν ὑμῶν* [1]) ist eine ungewöhnliche Construction, die durch die Verbindung der beiden Constructionen *ἐλπίζειν τι*, etwas hoffen, und *ἐλπίζειν ἐπί τινι*, auf Jemand seine Hoffnung setzen, entstanden sein könnte (Fritzsche), wahrscheinlich aber durch eine ungenaue Uebersetzung des Hebr. entstanden ist; vielleicht stand „ich hoffe" (מֵאֱלֹהִים) אֶת יְשׁוּעָתְכֶם בֵּאלֹהִים vgl. Ps. 3, 3. und V. 24. *τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ὑμῶν σωτηρίαν*, oder בָּטַחְתִּי בְּאֵל יְשׁוּעָתְכֶם (vgl. Is. 12, 2), *ἤλπισα ἐπὶ τῷ αἰωνίῳ τῇ σωτηρίᾳ* (*τῷ σωτῆρι*) *ὑμῶν*, oder ein Satz von folgendem Inhalt: ich hoffe auf den Herrn, und harre auf eure Rettung. Dadurch würde auch der Parallelismus wieder hergestellt, der auch im Folgenden in der Uebersetzung gestört ist, während er im Original wohl beobachtet war; wie der Vers im Original gelautet hat und genauer hätte übersetzt werden können, läßt sich freilich nicht bestimmt angeben. *ἦλθέ μοι χαρά*, entweder: „es ist mir Freude gekommen, ich

---

[1]) Vg. speravi in aeternum salutem; das in aet. ist nach dem Griech. nicht adverbial zu fassen.

bin erfreut" durch die Hoffnung auf das, was im Folgenden gesagt wird; oder besser: „es wird mir Freude kommen von Gott" u. s. w. ὁ ἅγιος (auch 4, 37; 5, 5), der Heilige, Gott, hebr. קְדוֹשׁ Is. 40, 25; Hab. 3, 3; Job 6, 10; (gewöhnlicher, als einfach „der Heilige", ist „der Heilige Israel's). — ἐπὶ τῇ ἐλεημοσύνῃ ist von χαρὰ abhängig; ἐλεημοσύνη (auch 5, 9) ist das hebr. חֶסֶד (wie Prov. 19, 22; sonst gewöhnlich mit ἔλεος übersetzt) oder noch eher צְדָקָה, welches auch Deut. 24, 13; Ps. 23, 5. mit ἐλεημ. übersetzt wird und namentlich bei Isaias (z. B. 46, 13; 51, 6. 8) für Erbarmen und parallel mit σωτηρία steht. Ganz ähnlich wie hier Ps. 24 (23), 5: ἐλεημοσύνη παρὰ θεοῦ σωτῆρος αὐτοῦ, צְדָקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ. Dieses Erbarmen von Gott, die Befreiung aus dem Exil, soll „bald" kommen, ἐν τάχει (auch V. 24. 25, die Vg. läßt es hier aus, hebr. כִּמְעַט Ps. 2, 13); denn die 70 Jahre des Exils sind nur eine kurze Zeit in Vergleich zu der „ewigen Wonne", welche darauf folgt (4, 29; 5, 1); vgl. Is. 54, 7: Ad punctum in modico dereliqui te, et in miserationibus magnis congregabo te; in momento indignationis abscondi faciem meam parumper a te et in misericordia sempiterna misertus sum tui. — V. 23; vgl. V. 11 [1]) ἀποδώσει κτλ. als Gegensatz zu ἐξέπεμψα, „ich entlasse euch": Gott wird euch zu mir zurückkehren lassen; passender wäre: ich werde euch von Gott zurückerhalten; denn μετὰ χαρμ. κτλ. bezeichnet die Stimmung Jerusalems. εἰς τὸν αἰῶνα zu ἀποδώσει: wenn der frühere glückliche Zustand wieder hergestellt ist, wird er fortan ewig dauern. Schon

---

[1]) Alex. XII und and. Hdss., Theod. und die alten Uebers. haben hier in umgekehrter Ordnung μετὰ πένθους καὶ κλαυθμοῦ.

Lyranus bemerkt mit Recht: sub typo liberationis e captivitate Babylonica intelligit liberationem a peccato et morte plenamque redemtionem per Christum; haec enim proprie erit aeterna. Vgl. zu 2, 35. — V. 24: *τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ὑμῶν σωτηρίαν* könnte man mit der Vg. übersetzen salutem vestram a Deo, so daß *ὑμῶν* von *σωτηρία* abhängig wäre; nach dem Hebr. ist aber wohl *ὑμῶν* von *θεοῦ* abhängig und „die von eurem Gotte bewirkte Rettung zu übersetzen, wie יְשׁוּעַת אֱלֹהֵינוּ Is. 52, 10. LXX: *τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*; das salutem vestram wird ja auch ohnehin durch den Zusatz *ἡ ἐπελεύσεται ὑμῖν* ausgedrückt. In *ἐπελεύσεται ὑμῖν* liegt nicht „das Unvermuthete" (Fr.), es ist ganz gleichbedeutend mit *ἐλεύσεται ἐφ' ὑμᾶς*, hebr. בָּא עָלֵיכֶם oder בָּאַתְכֶם (Ps. 44, 8), s. 2, 7. die Rettung kommt „mit großem Glanze und Herrlichkeit des Ewigen", d. h. Gott zeigt sich dabei in seiner Herrlichkeit und seinem Glanze; omnes enim videbunt, Deum vestrum esse liberatorem et reducem (Corn.). Die Vg. las aber *λαμπρότητος αἰωνίου* (cum honore magno et splendore aeterno), und für diese Lesart spricht, daß dann auch *λαμπρότης*, wie *δόξα*, sein Adjectiv erhält und so eine größere Symmetrie hergestellt wird. Vgl. Is. 51, 11: revertentur et venient in Sion laudantes, et laetitia sempiterna super capita eorum etc.

25. Die Rede Jerusalems schließt mit einer Ermahnung zur Geduld (25), zum vertrauensvollen Gebete (27) und zur eifrigen Bekehrung (28). — *μακροθυμεῖν*, sonst gewöhnlich intransitiv, hier trans., „patienter sustinere" Vg. *τὴν ὀργὴν κτλ.* s. V. 9. — Die zweite Hälfte des V. dient zur Begründung der Ermahnung *μακροθυμήσατε*: der Feind hat euch zwar jetzt niedergedrückt, aber (*καί* nach hebr.

Gebrauch) ihr werdet bald sein Verderben erleben und auf seinen Nacken treten: *κατεδίωξέ σε* [1]), entsprechend dem Affect der Rede wird vom Plur. zum Sing. übergegangen und ersterer dann sofort wieder aufgenommen, vgl. Winer S. 630 (Fritzsche); bei dem Sing. werden die Israeliten als eine Gesammtheit gedacht. *καταδιώκω* (auch Judith 16, 3) ist hier „verfolgen" (רָדַף Jer. 15, 15) im prägnanten Sinne, oder wie *διώκω* Lev. 26, 17. dem hebr. רָמָה entsprechend, „mit Füßen treten, unterjochen." Der hyperbolische Ausdruck: „Du wirst auf ihren Nacken treten" ist wohl aus Deut. 33, 29. entnommen: *ψεύσονταί σε οἱ ἐχθροί σου καὶ σὺ ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτῶν ἐπιβήσῃ* (עַל־בָּמוֹתֵימוֹ תִדְרֹךְ). Dem Feinde den Fuß auf den Nacken setzen ist eine symbolische Handlung des Siegers (Jos. 10, 24); der Ausdruck bedeutet also zunächst, daß die Israeliten ihre jetzigen Unterdrücker sich unterwerfen würden. In diesem buchstäblichen Sinne ist die Verheißung nicht in Erfüllung gegangen, — wenn man an die durch Esther und Mardochäus und Daniel ausgeübte Macht erinnert, so waren das zu sehr einzelne und vorübergehende Vorfälle, als daß man darin die Erfüllung dieser Worte finden könnte, und wenn Calmet sagt: videtur quod Cyrus Judaeos extulerit, ut cum suis hostibus, puta Chaldaeis a Cyro victis, quasi domini imperiose agere possent, so ist das eine willkürliche und dabei unwahrscheinliche Vermuthung. Sofern sich also die Worte auf den Zustand der Israeliten nach dem

---

[1]) Var.: *κατεδίωξε γάρ σε* (XII Vg. Jt.) *ὁ ἐχθρός σου* (22 und verwandte, Theod., Vg., Jt., Syr., Ar.) Alex. 23 und mehrere Hdss.; allein die kürzere und abgebrochenere Lesart erscheint im Zusammenhange angemessener (Fritzsche).

Exil beziehen, sind sie als ein Hyperbel zu fassen, — auch ἀπώλεια ist ja schon hyperbolisch: „Untergang" (V. 6) für „Sturz", — die gebraucht ist, um einen vollen Gegensatz zu καταδιώκειν zu erhalten, und es soll damit ausgedrückt werden, daß Israel wieder zu einem unabhängigen mächtigen Volke, die Chaldäer aber besiegt und unterworfen werden sollen, daß der Abstand zwischen beiden Völkern so groß sein werde, wie zwischen dem Sieger und dem Besiegten, dem jener den Fuß auf den Nacken setzt. Sofern aber diese Weissagung sich zugleich auf die spätere geistige Erhebung des auserwählten Volkes bezieht (s. zu V. 23), wird damit die Unterwerfung der Völker unter die Kirche bezeichnet; vgl. Is. 60, besonders V. 14: Et venient ad te (Jerusalem = die Kirche) curvi filii eorum, qui humiliaverunt te, et adorabunt vestigia pedum tuorum omnes qui detrahebant tibi [1]). — V. 26. wird die Wegführung des Volkes in einer neuen Wendung beschrieben: οἱ τρυφεροί μου, „meine zarten Kinder" (τρυφερός Deut. 28, 54. 56; Is. 47, 1. 8. für עֲנֻגָּה), werden die Israeliten genannt wegen des Gegensatzes zu den „rauhen Wegen", auf denen sie weggeführt werden (πορεύεσθαι ὁδούς = ἐπιβαίνειν τρίβους 4, 13), und dieser Vergleich mit zarten Kindern, die auf rauhen Wegen weggeschleppt werden, dient dazu, das harte Schicksal des an solches Mißgeschick, wie die Wegführung ins Exil, nicht gewöhnten Volkes zu veranschaulichen: τρυφεροὺς καλεῖ τοὺς ἐν εὐπορίᾳ καὶ πλούτῳ, ὡς πεῖραν οὐκ ἔχοντας τῶν λυπηρῶν (Theod.). Der zweite Vergleich, mit einer von den Feinden weggetriebenen Heerde, ist klar. αἴρειν ist das hebr. נָשָׂא 2 Kön. 20, 17,

[1]) Vgl. Bade, Christologie des A. T. 3. Thl. 1. Abth. S. 421.

wegnehmen, wegschleppen. Nicht genau bemerkt Corn.: supplenda est hic altera pars antithesis: inimicus eos duxit per vias asperas, Deus autem reducet eos per vias planas; denn der zweite Theil der Antithese liegt im Folgenden: aber fasset Muth und rufet zum Herrn (s. V. 21), denn Gott wird euer gedenken. Zu *ἐπάγοντος* ist *τὰ κακά* zu suppliren (V. 18. 29); die Vg. scheint aber *ἀπάγοντος* gelesen zu haben „qui duxit vos" sc. Babylonem, „Gott, der euch wegführen läßt", und diese Lesart empfiehlt sich wegen des Gegensatzes, den sie zum vorhergehenden V. bildet. *ἔσται γὰρ* (das *γάρ* bezieht sich auf *θαρσήσατε*) *ὑμῶν μνεία* [1]), „erit memoria vestra (i. e. vestri) ab eo", Vg.; recordabitur Deus vestri, ut sicut duxit vos Babylonem, ita inde reducat. Wenn das Volk unglücklich ist, so hat Gott seiner gleichsam vergessen; daß er sich desselben wieder erinnert, hat die Wiederkehr des Glücks zur Folge. — Schon durch *βοήσατε πρὸς τὸν θεόν* ist angedeutet, daß, wenn diese frohe Hoffnung sich verwirklichen soll, das Volk sich zu Gott bekehren müsse; dieses wird nun V. 28. ausdrücklich und zwar in sehr starken Ausdrücken gesagt: mit zehnfach so großem Eifer, als ihr euch von Gott abgewendet, bekehrt euch zu ihm, dann (V. 29) wird Gott euch ewiges Glück verleihen. — *ἐγένετο ἡ διάνοια ὑμῶν εἰς τὸ πλανηθῆναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ* [2]), eure Gedanken (s. 1, 22) war gerichtet auf (also = *διενοεῖτε πλανηθῆναι*) das Abirren von Gott (hebr. תָּעָה מֵעַל יְהוָה Ezech. 44,

[1]) Vgl. Is. 23, 16: *ἵνα σου μνεία γένηται*, לְמַעַן תִּזָּכֵרִי; Zach. 13, 2: *καὶ οὐκ ἔτι ἔστιν αὐτῶν μνεία* עוֹד וְלֹא יִזָּכֵרוּ.

[2]) Alex. 23, 11 Cursiv.-Hds. und Compl. fügen nicht unpassend *ὑμᾶς* nach *πλανηθῆναι* bei. Das *οὕτω νῦν*, welches Alex. mit Beziehung auf *ὥσπερ* vor *δεκαπλ.* beifügt, ist blos ein erklärender Zusatz.

10. 15). ἐπιστραφέντες s. zu 4, 2. ζητεῖν θεόν, בַּקֵּשׁ יְהוָה Prov. 28, 5, als Gegensatz zu πλανηθῆναι, sich zu Gott wenden, ihm anhangen. δεκαπλασιάσατε ζητῆσαι, „machet zehnfach (δεκαπλασίων Dan. 1, 10, wie hier, als runde Zahl) das Suchen", sucht mit verzehnfachtem Eifer. Das Verbum δεκαπλ. kommt sonst in der Bibel nicht vor; im Hebr. stand עֲשֵׂר, welches sonst verzehnten heißt, oder noch eher עֶשְׂרָתַיִם שׁוּבוּ בַקֵּשׁוּ, vgl. 2 Sam. 12, 6. Die Vg. übersetzt requiretis (δεκαπλασιάσετε), so daß der Satz als Prophezeiung ausgesprochen wäre; nach dem Zusammenhange paßt aber der Imperativ viel besser. Si tamen prophetice dictum intelligere libet, rectius referetur ad Israel secundum spiritum, quam secundum carnem (Estius); vgl. zu 2, 31—35. — Etwas auffallend ist das γάρ V. 28. 29; es ist aber wohl so zu erklären: V. 28. und 29. zusammen dienen zur Begründung der Verheißung in V. 27: Gott wird euer gedenken; denn wenn ihr euch bekehrt (28), wird er euch wieder glücklich machen (29). Dieser Gedanke ist aber so ausgedrückt, daß der Vordersatz als Ermahnung, und der Nachsatz als Motivirung derselben gefaßt ist: bekehrt euch (28); denn dann wird Gott ἐπάξει ὑμῖν τὴν αἰώνιον εὐφροσύνην (s. V. 18; Jer. 32, 42; Soph. 3, 17). αἰώνιος εὐφρ. (שִׂמְחַת עוֹלָמִים Is. 45, 17) wäre allerdings mit Grotius als eine „lange dauernde Freude" zu fassen, wenn damit blos das Glück nach dem Exil gemeint wäre; sofern aber hier zugleich von dem messianischen Glücke die Rede ist (s. zu V. 23), ist es als „ewige Freude" zu fassen. Dieses ewige Glück wird Gott über euch bringen „mit eurer Rettung", d. h. Gott wird euch nicht blos retten aus der Hand eurer Feinde (vgl. V. 18), sondern auch mit dieser Rettung euch ewige Freude geben. Umgekehrt, aber

dem Sinne nach gleichbedeutend heißt es V. 24, die σωτηρία werde kommen mit großer Herrlichkeit und ewigem Glanze.

30. Mit V. 29. schließt die V. 9. begonnene Rede Jerusalems; jetzt redet der Prophet im Namen Gottes Jerusalem an und bestätigt die im Vorigen ausgesprochene Hoffnung. Wie Jerusalem, so wird auch der Prophet in der Zeit redend gedacht, wo die Israeliten ins Exil abgeführt werden. Für παρακαλέσει σε haben einige Hdf. [1]), Vg. u. It. παρακαλεῖ σε, exhortatur: fasse Muth, so ermahnt, tröstet dich Gott; aber παρακαλέσει ist passender: er wird dich trösten, aufrichten und glücklich machen (wie Is. 49, 13; 51, 3. 12, hebr. נִחַם). ὁ ὀνομάσας σε ist entweder: der dich nach seinem Namen (Stadt Gottes) genannt hat (vgl. 2, 15), oder: der dich berufen, auserwählt hat, הַקּוֹרֵא בְשִׁמְךָ Is. 45, 3. Diese umschreibende Bezeichnung Gottes ist gewählt, weil darin zugleich ein Grund ausgedrückt ist, weshalb Jerusalem auf Rettung hoffen darf; s. zu 2, 15. — 31. δείλαιοι eigentlich „unglücklich, elend" sc. werden sein (Vg. peribunt und punientur; Os. 7, 13. steht δείλαιοί εἰσιν für שׁוֹד לָהֶם parallel mit אוֹי לָהֶם, οὐαὶ αὐτοῖς); es ist das Gegentheil von μακάριοι 4, 4; heil ihnen, — wehe ihnen. Die Unglücksdrohung ist gerichtet gegen diejenigen, welche Israel ins Unglück gebracht, unterdrückt haben (κακοῦν hebr. עָנָה Ps. 94, 5 oder חָרַע לְ Exod. 5, 23), ferner gegen Diejenigen, welche sich über sein Unglück freuen (ἐπιχαίροντες s. 4, 12), und endlich gegen die Städte und das Land, wohin die Israeliten deportirt sind. Das Erste und das

[1]) Alex. 23 und 8 Cursiv-Hdf., auch ein Citat bei (Pseudo-) Athanasius II, 12.

Letzte geht auf Babylon; bei dem Zweiten könnte man an andere Völker denken, welche Schadenfreude über Israels Unglück zeigten (vgl. Abd. 11); indeß läßt der Zusammenhang dieß nicht zu, denn im Folgenden ist nur von den Babyloniern die Rede und V. 33 heißt es auch von ihnen: ἐχάρη ἐπὶ τῇ σῇ πτώσει. Es wird also in den Worten hervorgehoben, daß die Babylonier mit Lust und Schadenfreude ihr Zerstörungswerk geübt haben; Jer. 50, 11: exultatis et magna loquimini diripientes haereditatem meam. ἐδούλευσαν nach dem hebr. als Präsens zu fassen: denen sie dienen, deren Sklaven sie jetzt sind. ἡ δεξαμένη, Babylon, als Person gedacht, quae filios tuos in captivitate excepit (Corn.), welche deine Kinder als Exulanten aufgenommen hat. Möglich wäre, daß im Hebr. קִבְּלָה stand und zu übersetzen gewesen wäre: „welche sie weggenommen hat“ [1]). — 33. Die Aehnlichkeit der beiden Vordersätze ἐχάρη ἐπί und εὐφράνθη ἐπί, und namentlich πτῶσις und πτῶμα berechtigt wohl zu der Vermuthung, daß dieselben nur eine doppelte Uebersetzung desselben hebräischen Satzes sind. Möglich wäre indeß auch, daß im Hebr. beide Sätze, dann aber für πτῶσις und πτῶμα zwei synonyme, aber nicht so gleichklingende Wörter gestanden hätten. Jedenfalls hätte der Verfasser, wenn er ursprünglich griechisch geschrieben hätte

---

[1]) Die Vg. übersetzt V. 31. 32. nicht ganz genau: Nocentes peribunt, qui te vexaverunt; et qui gratulati sunt in tua ruina, punientur; civitates, quibus servierunt filii tui, punientur, et quae accepit filios tuos. Nocentes und qui te vexaverunt ist nur doppelte Uebersetzung von κακώσαντες; das erste punientur gehört nach dem Griech. zu civitates und statt des zweiten punientur et wäre et punietur zu setzen.

wohl schwerlich zwei so ähnliche Wörter neben einander gestellt. — 34. *περιελῶ* (hebr. הָסִיר Jos. 24, 14. 23. oder הֶעֱבִיר Ps. 119, 23) „ich werde wegnehmen von ihr (*αὐτῆς* ist von *περιελῶ* abhängig) die Freude des Volkreichthums", d. i. ich werde die große Zahl ihrer Bewohner, worüber sie sich jetzt freut und worauf sie stolz ist, gering machen [1]), — *καὶ τὸ ἀγαυρίαμα αὐτῆς εἰς πένθος* sc. *ἔσται*, was viele Hdss. nach *αὐτῆς* oder nach *πένθος* beifügen [2]): ihr Ruhm, Stolz (*ἀγαυρίαμα* oder *γαυρίαμα* = *καύχημα* für תְּהִלָּה Is. 62, 7; Jer. 48, 2; vgl. 17, 14) wird in Trauer verwandelt werden. — 35. *ἐπελεύσεται κτλ.* s. zu 4, 9. — *εἰς ἡμέρας μακράς*, genauer wäre *πολλάς*, רַבִּים יָמִים Jer. 37, 16; dasselbe ist *πλείονα χρόνον*, vgl. 6, 3 [3]): Feuer wird über sie kommen und sie zerstören und sie wird zerstört bleiben viele Tage und bewohnt werden von *δαιμόνια* lange Zeit. Vgl. zu diesem V. Is. 13, 20 ff.: *οὐ κατοικηθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον οὐδὲ μὴ εἰσέλθωσιν εἰς αὐτὴν διὰ πολλῶν γενεῶν . . καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρῆνες καὶ δαιμόνια* (שְׂעִירִים) *ἐκεῖ ὀρχήσονται.* Unter שְׂעִירִים und צִיִּים, welches Is. 34, 14 mit *δαιμόνια* übersetzt wird, versteht man jetzt gewöhnlich wilde Thiere, die in

---

[1]) *πολυοχλία* steht für הָמוֹן wie Job 31, 34. oder für הָמוֹן גָּדוֹל Jer. 31, 8, oder für רֹב יְשֹׁבִים, wie *πολυλογία* Prov. 10, 9 für רֹב הֲבָרִים, *ἀγαλλίαμα* für שִׂמְחָה Is. 51, 3. — Alex. 49, 90. haben dafür *ἄγαλμα*, was nichts als ein Irrthum ist; denn dieses Wort hatte seine ursprüngliche Bedeutung längst verloren und bedeutete damals „Bildsäule", was hier unerträglich ist. Aber die falsche Lesart hatte auch Ar. vor sich. (Fritzsche.)

[2]) Nach *αὐτῆς* Alex. XII. 23, 10 Cursiv-Hdss. und Cpl., nach *πένθος* 7 Cursiv-Hdss.

[3]) Der Comparativ statt des Positivs, wie Jer. 32, 14: *ἡμέρας πλείους* für יָמִים רַבִּים, 26, 14 *ὡς βελτίον ὑμῖν* für כַּטּוֹב בְּעֵינֵיכֶם.

Einöden wohnen; der griech. Uebers. setzte dafür den Begriff „böse Geister", sive revera larvis ac lemuribus infestata fuerit regio, quippe qui loca ruinosa et ab hominibus deserta frequentant, sive ita esse crediderint Judaei, uti apud nos vulgus facit (Calmet). — Was Baruch über den Untergang Babylons sagt, ist nur eine Wiederholung dessen, was Isaias und Jeremias geweissagt hatten. Maldonat sieht die Erfüllung dieser Weissagung schon in der Eroberung Babylons durch die Meder: damals sei gewiß ein Theil der Stadt durch Feuer zerstört und wenn hier von einer gänzlichen Verwüstung gesprochen werde, so sei das hyperbolisch gesagt. Es ist aber kein Grund vorhanden, die Erfüllung der Weissagung auf dieses Ereigniß zu beschränken. Mit der Eroberung Babylons durch die Meder begann die Weissagung sich zu erfüllen (s. Dan. 5), aber allmälig ging sie immer vollständiger und buchstäblicher in Erfüllung [1]).

---

[1]) Vgl. P. Schegg zu Is. 14: „Cyrus hatte das babylonische Reich gestürzt, die Stadt aber verschont. Erst Darius Hystaspis ließ die ungeheuern Mauern bis auf 50 Ellen abtragen und die Stadt entvölkern; unter Xerxes sank sie noch tiefer, der Tempel war schon beraubt, die Kanäle verstopft. Da schien ihr auf einmal Alexander den alten Glanz wiederzugeben: er wollte sie zum Mittelpunkte seines Reiches und des Welthandels machen. Aber die ewige Gerechtigkeit hatte es anders beschlossen; der Held starb mitten in seinem Siegeslaufe; das Loos über Babylon war entschieden. Andere Städte, Seleucia, Ktesiphon wurden nicht nur in der Nähe, sondern auch größtentheils aus den Trümmern der ältesten Stadt der Welt erbaut, und Babylon erhielt jene schreckenerregende Gestalt, welche ihr der Prophet vorhergesagt hatte". — Das. S. 151: „Alle Reisenden wurden unwillkürlich an die prophetischen Worte erinnert; denn was aller Zeit zu trotzen schien, der ungeheure Birs Nimrod oder Belusthurm, mußte vor dem Worte Gottes weichen. Nach den genauesten Vergleichungen konnte die Zerstörung dieses ungeheuren Gebäudes nur von oben herab

36. Der Prophet versetzt sich nun in seiner Anrede in die Zeit der Rückkehr der Exulanten; diese Rückkehr ist eben „die Freude, die dir von Gott kommt", bereitet wird (vgl. 4, 9). Die Exulanten kommen nicht bloß von Osten her zurück, wiewohl dorthin, als nach Babylon, Jerusalem zunächst die Augen wenden soll, — sie kommen „gesammelt von Osten bis Westen", d. h. von allen Weltgegenden her [1]), und zwar werden sie wieder gesammelt und zurückgeführt „durch das Wort Gottes", juxta promissum et ordinationem Dei (Corn.), durch Gottes Macht und Fügung (vgl. *προστάγματι τοῦ θεοῦ* 5, 8), und darum „freuen sie sich über Gottes Herrlichkeit", die sich bei dieser Zurückführung kundgibt [2]). Vgl. Is. 43, 5: Ab oriente adducam semen tuum et ab occidente congregabo te (*συνάξω σε*, אֲקַבֶּצְךָ); dicam aquiloni: da, et austro: noli prohibere; affer filios meos de longinquo et filias meas ab extremis terrae. 60, 4: Leva in circuitu oculos tuos et vide (שְׂאִי סָבִיב עֵינַיִךְ וּרְאִי, vgl. *περίβλεψαι* [3]) an u. St.) etc. 49, 18; Jer. 13, 20; Ps. 107 (106), 3.

---

und durch Feuergewalt geschehen sein. Alexander der Große hatte seine Wiederherstellung beschlossen, starb aber darüber und nach ihm wurde nie wieder an diesen Aufbau gedacht." — Vgl. W. S. W. Vaux, Niniveh und Persepolis; übers. von Zenker (Lpzg. 1852) S. 131 ff.

[1]) Theod.: *εἰδέναι μέντοι χρὴ, ὡς τῶν ἀπὸ Βαβυλῶνος ἐπανελθόντων καὶ οἱ πεφευγότες κατὰ τὸν τοῦ πολέμου καιρὸν καὶ τὰ ἑσπέρια καὶ νότια μέρη κατειληφότες ἐπανῆλθον· οὗ δὴ χάριν καὶ τῶν ἀπὸ δυσμῶν ἐμνημόνευσεν.*

[2]) Theod.: *οὐ γὰρ τῇ οἰκείᾳ δυνάμει περιεγένοντο τῶν ἐχθρῶν, ἀλλ' ὁ παραδοὺς θεὸς τὴν ἐλευθερίαν ἀπέδωκεν.*

[3]) So ist wohl mit Alex. XII. 23, 21 Cursiv-Hds. und Theod. statt *περίβλεψον* zu lesen; vgl. 5, 5.

Cap. 5.

1. Nun kann also auch Jerusalem das Trauerkleid (4, 20) wieder ablegen. Den Gegensatz zu diesem, dem „Kleide der Trauer und Bedrängniß“ (oder „Verdemüthigung“; denn *κακοῦσθαι* steht für תִּתְעַנֶּה sich verdemüthigen, Dan. 10, 12), bildet die „Zierde der von Gott verliehenen Herrlichkeit“, die Jerusalem wie ein Kleid anlegen soll und zwar „auf ewig“, ferner „das Gewand der von Gott (kommenden) Gerechtigkeit und die Krone der Herrlichkeit des Ewigen“. Das, was Jerusalem (dem Volke Israel, welches hier durch Jerusalem repräsentirt wird) von Gott zu Theil und womit es von Gott geziert wird, ist als ein Kleid dargestellt, womit es bekleidet wird [1]), eine Ausdrucksweise, die in der hl. Schrift sehr gewöhnlich ist. Vgl. z. B. Is. 52, 1: induere fortitudine tua Sion, induere vestimentis gloriae tuae (בִּגְדֵי תִפְאַרְתֵּךְ, welches dem *εὐπρέπειαν τῆς δόξης* entspricht; vgl. Is. 61, 3: *καταστολὴ δόξης*, מַעֲטֵה תְהִלָּה); Is. 61, 10: induit me vestimentis salutis et indumento justitiae (מְעִיל צְדָקָה, genau unser *διπλοΐς δικαιοσύνης*) circumdedit me, quasi sponsum decoratum corona (פְּאֵר, *μίτρα*) etc. — Für *εὐπρέπεια* erwartet man ein Wort, welches genauer zu dem vorhergehenden *στολή* und dem nachfolgenden *διπλοΐς* paßt; im Hebr. stand wohl הָדָר, welches *εὐπρέπεια*, aber auch „Schmuck“ bedeutet. Wenn

---

[1]) Sicut regina ornatur sua mitra et diploide, ita Jerusalem rursus sua gloria et decore et honore vestietur et ornabitur. Est enim hic continua metaphora in prosopopoeia Hierosolymae, de qua quasi de regina in regnum restituta loquitur. Corn.

δόξα hier zweimal vorkommt, so standen gewiß im Hebr. zwei verschiedene Synonyma. Die Vg. hat das zweite Mal δόξης αἰωνίου, „ewiger Herrlichkeit", wie 4, 24 λαμπρότητος αἰωνίου; aber hier ist ihre Lesart schwerlich richtig; denn da es vorher δόξα παρὰ τοῦ θεοῦ und δικαιοσύνη παρὰ τοῦ θεοῦ heißt, so fordert die Symmetrie, daß auch hier Gott als der Verleiher der δόξα genannt wird. δικαιοσύνη ist hier, wie צְדָקָה oft, namentlich bei Isaias, synonym mit Heil (σωτηρία, vgl. die citirte Stelle Is. 61, 10) oder Güte, Gnade (vgl. V. 9), nicht „Gerechtigkeit als Tugend" (Fritzsche); denn dagegen spricht der Zusammenhang (δόξα) und die Parallelstelle Is. 61, 10, und wenn δίκαιος V. 4 diese Bedeutung hat, so folgt nicht, daß es hier dieselbe hat. — V. 3. τῇ ὑπ' οὐρανὸν πάσῃ = πάσῃ τῇ γῇ; so steht z. B. Ex. 17, 14: ἐξαλείψω τὸ μνημόσυνον Ἀμαλὴκ ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν, von der Erde, hebr. מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם) vgl. Deut. 25, 19; Jer. 10, 11; der griech. Uebers. des B. Job übersetzt sogar das einfache hebr. אֶרֶץ mitunter mit ἡ ὑπ' οὐρανόν, z. B. 2, 2. Vgl. Fritzsche zu Esth. 13, 10. — δείκνυμι steht hier, wie oft, z. B. 2 Kön. 8, 13, für das Hiphil von רָאָה; V. 3 heißt also: „Gott wird machen, daß die ganze Erde deine Herrlichkeit sieht", Deus faciet, ut toto orbe sis nominatissima et clarissima (Corn.). — V. 4. „Dein Name wird genannt werden von Gott", Gott gibt dir den Namen: „Friede (Glück) der Gerechtigkeit und Herrlichkeit der Gottesfurcht". Der Name ist ein significativer und das Beilegen desselben bedeutet, wie oft bei den Propheten, z. B. Is. 1, 26; 62, 2 ff., daß das, was durch den Namen bezeichnet wird, da ist. δικαιοσύνη könnte an sich, wie V. 2, 9. und oft, synonym mit εἰρήνη gefaßt werden; da aber θεοσεβεία (יִרְאַת יְהוָה Gen. 20, 11)

eine Tugend bezeichnet, so ist δικ. auch wohl die Gerechtigkeit als Tugend, und der Name bedeutet also, daß in Jerusalem Gerechtigkeit und Gottesfurcht und als Folge davon Friede, Glück und Herrlichkeit herrscht: Eris civitas, in qua abundabit pax [salus] nata ex justitia et gloria ex pietate proveniens (Corn.). Damit ist zugleich deutlich ausgesprochen, daß die Restauration, welche der Prophet verheißt, nicht bloß in der Rückkehr des Volks in das Land der Verheißung und in einem ungestörten äußern Glück besteht, sondern zugleich in einer sittlichen Erneuerung und Vervollkommnung. Freilich wurden die Juden schon nach dem Exil gerechter und gottesfürchtiger, als sie gewesen; aber das war, wie der Besitz des Landes der Verheißung nur der Beginn der Erfüllung dieser und vieler ähnlicher Weissagungen. Von einem so großartigen Zusammenströmen der zerstreuten Kinder Sions, von einer „ewigen" Verherrlichung und einer Herrlichkeit, die die ganze Erde überstrahlt, und von einer Gerechtigkeit und Gottseligkeit und einem Glücke und Glanze, wie es hier so emphatisch verheißen wird, konnte in dem nachexilischen Jerusalem nur in einem sehr beschränkten Sinne die Rede sein, und alle gläubigen Ausleger sehen darum mit Recht die volle Erfüllung dieser Verheißung in dem Jerusalem, zu welchem das Jerusalem des A. B. durch den Messias verklärt ist, in der Kirche.

5. Der Prophet versetzt sich nun bestimmter in die Zeit der Rückkehr aus dem Exil. 5, 5—9. bildet eine ganz ähnliche Gedankenreihe, wie 4, 36 — 5, 4. Auch hier weisen die Ausdrücke darauf hin, daß nicht bloß von der Rückkehr der exilirten Juden nach Jerusalem unter Esdras und Nehemias die Rede ist, wenn sich auch die Worte zunächst darauf beziehen, sondern zugleich von dem Zusammenströmen

der Kinder des geistigen Jerusalems. — Um das Zusammenströmen seiner Kinder zu übersehen, soll Jerusalem „aufstehen", aus der sitzenden Stellung, die es in seiner Trauer angenommen, sich erheben (Js. 51, 9; 52, 1. 2.) und sich auf eine Höhe stellen, von wo aus man nach allen Weltgegenden freie Aussicht hat (Js. 60, 4); s. oben 4, 36. 37. *χαίροντας* [1]) *τῇ τοῦ θεοῦ μνείᾳ*, sich freuend darüber, daß Gott ihrer wieder gedacht hat, s. 4, 27 (Fritzsche), oder *μνεία* steht für זֵכֶר im Sinne von Ruhm, Lob, wie *δόξα* 4, 37. — 6. Sie sind von dir ausgezogen zu Fuße, weggetrieben von den Feinden (4, 26), Gott aber führt sie jetzt [2]) zu dir zurück, indem sie getragen werden ꝛc. Vgl. Js. 49, 22: Et offerent filios tuos in ulnis et filias tuas super humeros portabunt (LXX, wie hier, *αἴρειν*, נָשָׂא, auch 6, 4); etwas anders Js. 66, 26: adducent omnes fratres vestros .. in equis et in quadrigis et in lecticis et in mulis. Zu letzterm scheint der Zusatz *μετὰ δόξης*, honorifice, besser zu passen. *ὡς θρόνον βασιλείας*, sie werden mit Glanz getragen, „wie ein Königsthron" (כִּסֵּא הַמַּמְלָכָה 2 Sam. 7, 13), ist ein ganz ungewöhnlicher, wenn auch nicht gerade undenkbarer Vergleich. Die Variante *ὡς υἱοὺς βασιλείας* [3]), „wie Söhne des Königreichs, wie königs-

---

[1]) Der Wechsel des Genus *τέκνα* und *χαίροντας* ist nicht auffallend, s. Winer S. 416. Die Lesart *χαίροντες* (Alex. XII. 26. 106) ist nicht genug verbürgt, aber an sich nicht unzulässig; denn nach *ὅσ* könnte auch der Nom. stehen, wenn es dem hebr. הִנֵּה entspräche; hier stand aber wohl רְאִי.

[2]) Die Lesart *εἰσάξει* (ein Hdſ., Vg., Ar.) ist minder passend, als *εἰσάγει*; denn die Rückkehr wird als gegenwärtig beschrieben.

[3]) So XII, 10 Cursiv-Hdſ., Cyl., Ald., Vg., Jt.; *υἱοὺς β.* ohne *ὡς* Alex. und Ar. In dem Citat bei Iren. 5, 35. steht *θρόνον*.

liche Prinzen", wobei αἴρειν im zweiten Sinne zu nehmen wäre, ist viel passender, sieht aber eben darum einer Correctur zu ähnlich. Vielleicht ὡς βασιλεῖς (καθημένους) ἐπὶ θρόνου (Jer. 17, 25; 22, 4)? — 7. Ὑπερβολικῶς τὸ ἀνεμπόδιστον τῆς ἐπανόδου δηλοῖ (Theod.). Der V. ist eine Erweiterung von Is. 40, 4: omnis vallis exaltabitur et omnis mons et collis humiliabitur et erunt prava in directa et aspera in vias planas. Πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται (כָּל־הַר וְגִבְעָה יִשָּׁפֵלוּ) bei Is. wird durch die Appositionen ὑψηλόν und ἀεννάους erweitert. ἀένναος, eigentlich von nie versiegenden Quellen, hier von den „ewigen Bergen", gerade wie Deut. 33, 15 βουνῶν ἀενάων für גִּבְעוֹת עוֹלָם. „Ewig" heißen die Berge auch Ps. 76, 5; Hab. 3, 6 und oft, ut immobilis eorum firmitas statusque a seculorum initio constantissimus significetur (Calm.). φάραγγας πληροῦσθαι ist das יִגָּשֵׂא כָּל־גֵּיא (πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται LXX) bei Is.; die Thäler oder Abgründe werden ausgefüllt, oder genauer nach dem Hebr. „werden erhöht"; dazu wird beigefügt εἰς ὁμαλισμὸν τῆς γῆς, wohl nicht „um die Erde zu ebnen" (Fr.), sondern „so daß sie (die Thäler, dadurch daß sie ausgefüllt werden,) der Erde gleich werden". τῇ τοῦ θεοῦ δόξῃ, in der Herrlichkeit, die Gott ihm verleiht, oder durch die Herrlichkeit, Majestät und Macht Gottes, durch Gottes mächtigen und glorreichen Schutz (Is. 4, 5; 43, 7; Sir. 42, 17; Fritzsche); Vg. in honorem Dei, vgl. 4, 37. Für ἀσφαλῶς, „sicher", hat die Vg. diligenter (i. e. celeriter et expedite, Corn.), vielleicht Schreibfehler für confidenter. — 8. Um die Rückkehr ganz angenehm zu machen, läßt Gott die Bäume am Wege über Israel ihren Schatten werfen und ihren Duft verbreiten; vgl. Is. 55, 12. Das Prät.

steht nach dem Hebr. mit Präsens-Bedeutung, *σκιάζειν τινί*, auch Jon. 4, 6. für לְ הַצִּיל. *δρυμοί* (יַעַר) Wälder, auch 6, 63. *ξύλον εὐωδίας*, collectiv: „Bäume (עֵץ) des Wohlgeruchs", wohlriechende Bäume. — 9. „Gott wird Israel führen, ihm voranziehen mit dem Lichte seiner Herrlichkeit" ist ohne Zweifel mit Rücksicht auf die Führung Israels durch die Wüste gesagt; vgl. Exod. 13, 21: Deus praecedebat eos (*ἡγεῖτο αὐτῶν*, הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם) ad ostendendam viam per diem in columna nubis et per noctem in columna ignis. Wie damals durch die Wolken- und Feuersäule, so zeigt Gott jetzt den Weg durch das „Licht seiner Herrlichkeit". Diese Führung des Volks ist verbunden mit und eine Folge von der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, die Gott seinem Volke erweist (*σύν* wie *μετά* 4, 24. 29). Die Bemerkung Theodoret's: *κέχρηται ἐλεημοσύνῃ μὲν περὶ τὸν λαὸν, δικαιοσύνῃ δὲ κατὰ Βαβυλωνίων*, ist gesucht; beides geht auf das Volk Israel, dessen Befreiung eine That der göttlichen Barmherzigkeit, aber auch der göttlichen Gerechtigkeit (Treue) ist, sofern dadurch Gottes Verheißungen erfüllt werden (Corn.); vgl. zu 5, 2.

Der Brief des Jeremias.

(Vulg. Baruch 6.)

Vgl. die Einleitung § 13. — V. 2—7 bilden eine Art von Einleitung; dann folgt eine Reihe von einzelnen lose aneinander gereihten Bemerkungen zur Begründung des mehrere Male in verschiedener Fassung refrainartig eingeschal-

teten Satzes, daß die Götzen der Babylonier keine wahre Götter seien. Ein logischer Zusammenhang besteht unter den einzelnen Gedanken meist nicht; die Erklärung kann sich also in der Regel auf Scholien zu den schwierigern Sätzen und Ausdrücken beschränken [1]). 1. Ἀντίγραφον, Abschrift, Copie 1 Makk. 11, 37; 14, 23. 27. 49; 3 Esdr. 8, 8, entsprechend dem chald. פַּרְשֶׁגֶן. Im Hebr. stand vielleicht מִשְׁנֵה oder, wie Bar. 1, 1 דִּבְרֵי, welches der Uebersetzer dem Sinne nach richtig, aber freier wiedergab, als der Uebers. des Bar. — πρὸς τοὺς ἀχθησομένους αἰχμαλώτους an Diejenigen, welche als Gefangene nach Babylon abgeführt werden sollten (s. V. 2; Am. 7, 17; Ἰσραὴλ αἰχμάλωτος ἀχθήσεται, גָּלֹה יִגְלֶה). — ἀναγγεῖλαι von ἀπέστειλεν abhängig, „um ihnen zu verkündigen (לְהַגִּיד), wie, was ihm Gott befohlen hatte. — 2. διὰ τὰς ἁμαρτίας κτλ. vgl. Jer. 16, 11: חַטָּאתֵנוּ אֲשֶׁר חָטָאנוּ לַיהוָה. — 3. ἔτη πλείονα κτλ. so zu 4, 35. Daß mehr als 70 Jahre gemeint seien (Fritzsche), ist eine ganz willkürliche Annahme; 70 Jahre können ganz gut „viele Jahre und eine lange Zeit" genannt werden; auch γενεῶν ἑπτα muß hier 70 Jahre bezeichnen, s. d. Einl. S. 84. — 4. Mehrere Hdss., Vg. u. Syr. haben hier und V. 11: θεοὺς χρυσοῦς καὶ ἀργυροῦς, und die Vg. fügt noch bei et lapideos (Is. 37, 19), welches aber in dem Citat bei Tert. Scorp. 8. fehlt. — αἰρομένους s. zu 5, 6. Vetustissimus mos, solemni pompa deos deferri humeris hominum Am. 5, 26; Is. 46, 7; Jer. 10, 5 etc. (Calm.) δεικνύναι entspricht, wie 5, 3,

---

[1]) Die Verszählung weicht in der Vg. vom Griech. ab, weil in diesem die Ueberschrift als V. 1. gezählt ist. Bei der Erklärung ist die griechische Verszählung beibehalten.

dem hebr. הִרְאָה (Hiphil von רָאָה), eigentlich „sehen lassen, ostentare", hier aber, wie sonst oft, „empfinden lassen, incutere", vgl. Ps. 60, 5; 71, 20. — 5. εὐλαβηθῆτε μή, „hütet euch", hebr. נִשְׁמַר פֶּן. ἀφομοιωθέντες ἀφομοιωθῆτε entspricht der hebr. Construction, wo der Inf. zur Verstärkung dem Tempus fin. vorgesetzt wird (Winer, S. 409); einzelne Hdss. [1]) haben wie die Vg. statt des ἀφομοιωθῆτε (daß ihr nicht den Fremden, Heiden ähnlich werdet, — wodurch, sagt das Folgende) φοβηθῆτε: „daß ihr nicht, den Heiden ähnlich geworden (den Heiden gleich) fürchtet"; aber das Fürchten wird gleich besonders ausgedrückt: καὶ (μὴ) φόβος ὑμᾶς λάβῃ (אַחַז Ps. 48, 7; Jer. 49, 24). ἐπ' αὐτοῖς zu φόβος ist ungewöhnlich (Winer S. 469. ἐπί bei Verbis des Affectes), es ist wohl auf den ganzen Ausdruck zu beziehen „daß euch nicht Furcht ergreife wegen ihrer (Hebr. עַל Ps. 44, 23). — ἰδόντας gehört im griech. Text zu ὑμᾶς; die Vg. verbindet aber diesen Satz sehr passend mit dem Folgenden: visa itaque turba (ἰδόντες οὖν) . . dicite (εἴπατε ohne δέ) etc. [2]). ὄχλον . . προσκυνοῦντας

---

[1]) Nur XII. 26. Wenn die Vg. hat: ne et vos similes efficiamini factis alienis et metuatis, — so war wohl die ursprüngliche Lesart: ne et vos similes facti alienis metuatis, was dem Griechischen entspricht. Das efficiamini — et scheint nur eine andere Uebersetzung für facti und durch die Vermischung beider Uebersetzungen die jetzige Lesart entstanden zu sein.

[2]) Außerdem scheint sie προσκυνοῦντες (statt προσκυνοῦντας αὐτά) gelesen und dieses auf die Israeliten bezogen zu haben: visa turba . . adorantes dicite, „sprechet anbetend", was aber weniger passend ist, — oder es ist für adorantes, wie Lanfselius vermuthet, adorante (zu turba) zu lesen. Bei Tert. Scorp. 8 lautet die Stelle ganz wie im Griech.: Et nunc videbitis deos Babyloniorum aureos et argenteos et ligneos portari super humeros, ostentantes nationibus timorem. Cavete igitur, ne et vos consimiles sitis allo-

ſ. zu 1, 7. αὐτά ſteht als ob εἰδωλα ſtatt θεοί vorhergegangen wäre; auch im Folgenden wechſelt das Neutrum (z. B. 8, 27) mit dem Masc. (11. 12 ꝛc.), jenachdem der Ueberſetzer an εἴδωλα oder θεοί dachte. — 6. εἴπατε τῇ διανοίᾳ, dicite in cordibus vestris, entſpricht dem hebr. אָמַר בְּלִבּוֹ Gen. 27, 41; Jer. 5, 24, „ſprecht bei euch, denket". προσκυνεῖν wird bald mit dem Dat., bald mit dem Acc. conſtruirt; dieſes iſt dem Griech., jenes dem Hebr. angemeſſener. Ganz falſch verbindet der hl. Cyprian (de or. dom. 5. p. 205 b): in sensu autem tibi debet adorari Deus, „man muß dich im Geiſte anbeten"; τῇ διανοίᾳ gehört offenbar zu εἴπατε, und der Gegenſatz iſt: dich, nicht dieſe Götzen, muß man anbeten". — V. 6 wird Gott ſelbſt redend eingeführt. Das γάρ bezieht ſich auf den im Vorhergehenden enthaltenen Gedanken: bleibt mir treu und fürchtet euch nicht; „denn mein Engel iſt bei euch", wie in der Wüſte nach dem Auszuge aus Aegypten, Exod. 33, 2 (Lyr.); es iſt aber hier wohl ſpeciell der Engel Michael gemeint, qui stat pro filiis populi tui, Dan. 12, 1; 10, 13. 21. — ἐκζητῶν τὰς ψυχὰς ὑμῶν; das hebr. בִּקֵּשׁ נֶפֶשׁ bedeutet gewöhnlich jemand nach dem Leben trachten, aber auch wie hier für das Leben Jemands eifern, es ſchützen, z. B. Prov. 29, 10. Auch דָּרַשׁ לְנֶפֶשׁ wird mit ἐκζητεῖν τὴν ψυχήν überſetzt, Pſ. 142 (141), 5; der Sinn iſt derſelbe. — αὐτός τε ἐκζητῶν, ipse autem exquiram, Vg. „und ich ſelbſt behüte" (וְאֲנִי מְבַקֵּשׁ); im Hebr. ſtand aber wohl וְהוּא מְבַקֵּשׁ (ſo V. 8 αὐτά τε für וְהֵם), „und er (welcher) wird behüten."

---

phylis et timore capiamini, dum aspicitis turbas adorantes retro et ante: sed dicite in animo vestro: te Domine adorare debemus.

8. Mit γάρ wird nun an den vorher ausgesprochenen Gedanken, daß die Götzen keine Anbetung verdienen, wieder angeknüpft. Sie haben zwar eine Zunge; aber dieselbe ist durch einen Künstler aus Holz geschnitzt, wie sie selbst von Menschenhänden vergoldet und versilbert und darum nur Trug sind; darum können sie auch, obwohl sie eine Zunge haben, nicht reden. Ps. 113, 5. 7: Os habent et non loquentur, . . non clamabunt in gutture suo. — ψευδῆ, Lug und Trug, שֶׁקֶר Jer. 10, 14; 51, 17; vgl. V. 59: ψευδεῖς θεοί, Pseudo-Götter. ἐστί und δύνανται, nach dem Subject im Neutr. Plur. ist der Sing. und Plur. zulässig, Winer S. 419. — 9. Sie haben ihren Schmuck nicht durch sich selbst, sondern die Priester schmücken sie damit und nehmen ihn wieder weg nach Belieben, ohne daß die Götzen etwas dagegen thun können. Zu ὥσπερ παρθένῳ φ. ist aus dem Folgenden zu suppliren: „wie für eine putzsüchtige Jungfrau Kronen gemacht werden, so nehmen sie Gold und machen (daraus) Kronen auf die Köpfe ihrer Götter" (prägnant für: sie machen Kronen, um sie zu setzen auf ꝛc.). Die Vg. verbindet ganz anders: Et sicut virgini amanti ornamenta [1]), ita accepto auro fabricati sunt. Coronas certe aureas habent super capita sua dii illorum: unde subtrahunt etc. Der erste Satz ist aber so nicht recht klar; vielleicht: wie man für eine putzsüchtige Jungfrau Putzsachen macht, so haben sie die Götzen aus Gold geformt, dieselben sind also von keinem höhern Werthe als

[1]) Bei Firmicus Maternus, welcher de err. prof. rel. 29. einen großen Theil dieses Cap. excerpirt, heißt es: sicut virgini hortatu amantis, ita . ., was aber offenbar ein Schreibfehler für ornatu amanti ist.

Putzsachen; oder: wie für eine putzsüchtige Jungfrau, so machen sie auch für ihre Götter Schmucksachen aus Gold. — 10. Bisweilen nehmen die Priester das Gold und Silber von den Göttern weg und gebrauchen es für sich. *καταναλοῦσιν* von einer spätern Präsensform *καταναλόω*, also = *καταναλίσκουσιν*. Andere Hds. haben dafür *καταναλώσουσιν* [1]), wie V. 11. *δώσουσι*, das Fut. spricht den Satz als Vermuthung, als etwas Mögliches aus (Fritzsche); der oftmalige Wechsel der Tempora weist übrigens auf ein hebr. Original hin. — 11. *ἀπ' αὐτῶν*, nicht: ex auro et argento (Grot.), das ex ipso der Vg. ist allerdings so zu erklären, sondern: von ihnen; sie geben (Schmucksachen, die sie wegnehmen) von den Götzenbildern den ꝛc. *ταῖς ἐπὶ τοῦ στέγους* (*τέγους* Alex. 23 u. 9 and. Hds.) *πόρναις*, wohl nicht meretricibus, quae sunt sub eodem cum diis tecto (Grot.) oder quas intra domesticos habent parietes (Bad.), sondern meretricibus, quae sunt in lupanari (Fritzsche); denn *στέγος* und *τέγος* heißen im spätern Griechisch lupanar und *τέγος* wird von Aquila Num. 25, 8 in diesem Sinne für קֻבָּה gebraucht, welches dort Symmachus mit *πορνεῖον*, die Vg. mit lupanar übersetzt [2]). — *κοσμοῦσι*

---

[1]) Alex. XII. 23 und 12 Cursiv-Hds., Cpl. Ald. — 36 und 5 and. Cursiv-Hds. *καταναλίσκουσιν*.

[2]) Die Vg. hat hier: dabunt prostitutis et meretrices ornant, *δώσουσι ταῖς ἐπὶ τοῦ στέγους* (prostitutis) *καὶ πόρνας κοσμοῦσιν*. Firm. Mat. l. c.: dabunt ex ipso prostitutis meretricibus. Unmittelbar darauf weicht die Vg. ganz vom Griech. ab: et iterum cum receperint illud a meretricibus, ornant deos suos, wofür im Griechischen ein ganz anderer Satz steht. Firm. Mat. stimmt auch hier mit dem Griech.: ornabuntque illos ut homines vestimentis, deos argenteos et aureos et ligneos.

τε κτλ. mit V. 12 zu verbinden: Man schmückt die Götzen auch, wie Menschen, mit Kleidern, sie können sich aber nicht einmal, wie die Menschen, vor Rost und Motte schützen. διασώζονται ἀπό (נוֹשַׁע מִן Num. 10, 9), sie werden gerettet, bleiben bewahrt vor ἰός, Rost (חֶלְאָה Ezech. 24, 6), und βρώματα. βρῶμα wird von den griechischen Medicinern für „Fraß", z. B. Zahnfraß, dentium arosio; gebraucht (s. Fritzsche), steht aber hier jedenfalls für das hebr. עָשׁ (Motte, sonst σής; vgl. Is. 51, 8), wie ἰὸς καὶ βρῶσις, aerugo et tinea Matth. 6, 19, 20. — Die Worte περιβεβλημένων αὐτῶν κτλ. verbindet man gewöhnlich mit dem Vorhergehenden: „sie bleiben .. nicht bewahrt, obwohl sie bekleidet sind (περιβάλλειν, wie 5, 2) mit einem purpurnen Gewande". Da aber dies schon im Vordersatze gesagt ist (κοσμοῦσι τε κτλ. V. 11), so ist es wohl passender, mit Vg. und Ar. hier einen neuen Satz zu beginnen (Fr.): sie sind zwar mit einem Purpurgewande bekleidet; aber trotz dieser prächtigen Kleidung sind sie so hülflos, daß man ihnen den Staub aus dem Gesichte wischen muß. — ἐκμάσσονται[1]) τὸ πρόσωπον αὐτῶν. Möglich wäre, daß, wie Welte (Einl. S. 151) vermuthet, τὸ πρόσωπον als Subject zu fassen und das Verbum dazu im Plur. gesetzt wäre, weil im Hebr. פָּנִים mit dem Verbum im Plur. stand. Am natürlichsten ist es aber, τὸ πρόσωπον als Acc. des entferntern Objects zu fassen, wie V. 21: μεμελανωμένοι τὸ πρόσωπον αὐτῶν, sie werden abgewischt im Gesicht. Dabei ist allerdings αὐτῶν gegen den griech. Sprachgebrauch und weist auf ein hebr. Original hin, wo נִמְחוּ פְּנֵיהֶם stand. —

[1]) Die Vg. extergent faciem; sie las vielleicht, wie XII. und and. Hds. ἐκμάσσοντες, Part. statt. des Temp. fin.

ὁ ἐκ τῆς οἰκίας κονιορτός ist der im Tempel entstandene und von dort auf die Götzenbilder gekommene (ἐπ' αὐτοῖς, nicht inter eos Vg., sondern „auf ihnen") Staub. πλείων s. 4, 33; 6, 3. — 14. 15. Die Götzen haben auch Scepter und Waffen in der Hand, können aber ihre durch das Scepter angedeutete Herrscherwürde nicht wahren und sich mit den Waffen gegen Angriffe nicht vertheidigen. Der Verfasser hat hier ein einzelnes Götzenbild im Sinn; daher der Sing. — ὡς ἄνθρωπος κριτὴς χώρας steht wohl nicht ganz so, wie ἄνθρωπος ἱερεύς (אִישׁ כֹּהֵן Lev. 21, 9); wegen des Zusatzes χώρας ist vielmehr κριτὴς χ. als erklärende Apposition zu ἄνθρωπος zu fassen: „wie ein Mensch, ein Richter des Landes" (שֹׁפֵט הָאָרֶץ Ps. 2, 10; wie dort, so ist auch hier „Richter" gleich Herrscher überhaupt). ὃς τὸν κτλ. zu κριτής, sc. aber wie ein solcher Herrscher, welcher den, der sich gegen ihn vergeht, nicht tödten, also seiner Herrscherwürde kein Ansehen verschaffen kann. οὐκ ἀνελεῖ, er wird gewiß nicht (nie) tödten, d. h. er kann nicht; ebenso steht das Fut. V. 15. 27. u. s. w. ἀναιρεῖν, tödten für הֲמִית Jer. 28, 4. 25; קָטַל Dan. 2, 14. — ἐγχειρίδιον, Jer. 50, 42 für כִּידוֹן, Wurfspieß, sonst gewöhnlich Schwert, Ezech. 21, 8. 9 (LXX 4. 5.) für חֶרֶב. ἐξελεῖται ἐκ s. 4, 18. 21. Er kann sich nicht schützen gegen Krieg und Räuber; V. 56, wo derselbe Gedanke wiederkehrt, steht für πόλεμος deutlicher πολέμιοι [1]). — V. 16 schließt das Bisherige ab: aus all dem erkennt man, daß sie keine Götter und nicht zu fürchten sind, — leitet aber zu-

---

[1]) Für ἔχει δεξιᾷ, er hält mit der Hand, haben XII, 12 Cursiv-Hds. und Cyl. ἔχει ἐν δεξιᾷ, Alex. 106 ἐν τῇ δεξιᾷ, Vg. habet in manu.

gleich zum Folgenden über, weshalb V. 17 mit γάρ angeknüpft wird. γνώριμοί εἰσιν οὐκ ὄντες ist eine echt griechische Construction; dem Hebr. entsprechender ist γνώσεσθε ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί V. 23. Im Originale stand wohl dieser Refrain wenigstens hier und V. 22. 28. in derselben Form, der Uebers. hielt es aber für eleganter, denselben im Ausdruck zu variiren. μὴ φοβηθῆτε, s. Jer. 10, 5: אַל־תִּירְאוּ מֵהֶם.

17. Die Götzen sind so werthlos, wie ein zerbrochenes Gefäß, — ein Vergleich den Jeremias auch 22, 28; 48, 38 gebraucht. 22, 28: ἠτιμώθη Ἰεχονίας ὡς σκεῦος οὗ οὐκ ἔστι χρεία αὐτοῦ, ὅτι ἐξερρίφη καὶ ἐξεβλήθη εἰς γῆν ἣν οὐκ ᾔδει; 48, 38: συνέτριψα ὡς ἀγγεῖον οὗ κτλ. (שָׁבַרְתִּי כִּכְלִי אֵין־חֵפֶץ בּוֹ). σκεῦος ἀνθρώπου ein Gefäß, welches ein Mensch besitzt oder gebraucht, ein zum menschlichen Gebrauche bestimmtes Gefäß; an Waffen (Calmet) ist hier nicht zu denken, wenn auch כְּלִי sonst wohl so gebraucht wird. Mit καθιδρυμένων beginnt ein neuer Satz, in welchem der V. 13 ausgesprochene Gedanke, daß die Götzen sich nicht einmal gegen den Staub schützen können, in anderer Form wiederholt wird: sie sitzen majestätisch in den Tempeln, aber ihre Augen sind voll von dem Staube, der durch die Füße der Eintretenden aufgewirbelt wird. οἶκοι und οἰκία V. 13. 21. sind die Tempel (vgl. 55); denn nur von öffentlich in Tempeln verehrten Göttern, nicht von Hausgöttern ist in dem ganzen Briefe die Rede. — 18. Sie werden eingeschlossen, als wären sie Verbrecher; aber in der Wirklichkeit sind sie darum so sorgfältig verschlossen, weil man fürchtet sie möchten gestohlen werden; denn sie selbst können sich ja gegen Räuber nicht schützen. Die Construction ist nicht klar. Man könnte das Ganze als Einen Satz fassen: Uti cuipiam,

qui regem offendit (ἀδικεῖν τινά, לְ חָטָא Jer. 37, 18), atria circumcludi solent tanquam ad supplicium abducendo (die Kommata nach βασιλέα und αὐλαὶ wären dann zu tilgen): ita sacerdotes aedes eorum muniunt ostiis etc. So Vatablus und And.; αὐλαί wären dann die Vorhöfe des Gefängnisses; Suidas: αὐλὴ τὸ νῦν ἀρχεῖον λεγόμενον, ὅπου ἀπήγοντο οἱ κατάκριτοι (Fritzsche); vgl. das oft bei Jer. z. B. 33, 1. vorkommende αὐλὴ τῆς φυλακῆς, חֲצַר הַמַּטָּרָה. Die ganze Constructionsweise ist aber hart, und man nimmt darum wohl besser zwei Vergleiche an: wie für einen Verbrecher, sind die Vorhöfe (der Tempel, so αὐλαί, חֲצֵרוֹת oft) geschlossen; wie bei einem zum Tode Abgeführten schließen die Priester die Tempel ꝛc. So kann man construiren, auch ohne mit Alex. 106. Vg. und Ar. ἢ ὡς statt des zweiten ὡς zu lesen. Die Vg. hat für ὡς ἐπὶ θάνατον κτλ. aut sicut ad sepulcrum adductum mortuum, ita tutantur etc., wobei an Grabmäler zu denken ist, die man wegen der mitbeigesetzten Kostbarkeiten sorgfältig verschließt [1]). — 19. Die Priester zünden für die Götter Lichter an, mehr als für sich selbst; die Götter können aber keines davon sehen. καὶ πλείους, das καὶ ist et quidem, wie die Vg. übersetzt [2]). — 20. Sie sind (so leblos), wie ein Balken an ihrem Tempel. In der Vg. ist dieser Satz gewöhnlich mit dem Vorhergehenden verbunden; nach dem Griechischen (μὲν — δὲ) gehört er zu dem Folgenden, welches (V. 20

---

[1]) Ferner hat die Vg. tutantur ostia clausuris et seris; dem entspräche im Griech. θυρώματα (für θυρώμασίτε καὶ) κλείθροις καὶ μοχλοῖς.

[2]) Vg. Lucernas accendunt illis et quidem multas, ex quibus etc.; so Alex. 106: λύχνους καίουσι, καί πλείονας, αὐτοῖς; πλείων stände dann wie V. 3. für πολύς.

bis 22) eine weitere Ausführung des Gedankens enthält, daß die Götzen nur leblose Bilder seien: Ungeziefer zerfrißt sie, der Rauch schwärzt sie und die Vögel ꝛc. setzen sich ihnen auf den Kopf, ohne daß sie sich dessen erwehren können. *καρδία* (לֵב oder קֶרֶב) ist hier das Innere des hölzernen Götzenbildes; *ἑρπετά*, Vg. serpentes, nicht Schlangen, sondern Gewürm רֶמֶשׂ; *ἐκλείχω*, Vg. elingere, lingendo absumere, ablecken, hier für zerfressen; vgl. Num. 22, 4; 1 Kön. 18, 38 (לָחַךְ); Judith 7, 4. Die Form *κατέσθω* für *κατεσθίω* kommt auch sonst in der LXX vor, z. B. Jer. 2, 3; vgl. Fritzsche S. 150. Der Vers wird gewöhnlich falsch interpungirt; das Komma ist nicht nach *ἑρπετῶν*, sondern nach *ἐκλείχεσθαι* zu setzen: ihre Herzen, sagt man, würden zerfressen; wenn das Gewürm sie und ihre Kleider verzehrt, merken sie es nicht. Nach der gewöhnlichen Interpunction, der auch die Vg. folgt, wäre zu übersetzen: ihre Herzen, sagt man, würden zerfressen von dem Gewürm (aber der Gen. beim Passiv statt *ὑπό* ist sehr ungewöhnlich, und *ὑπό* hat fast keine Handschrift), welches sie und ihre Kleider verzehrt, — vor *οὐκ αἰσθάνονται* müßte man dann, um es in eine Construction bringen zu können, mit der Vg. ein *καί* einschieben: — und sie merken es nicht. Man könnte auch *οὐκ αἰσθάνονται* mit dem folgenden V. verbinden: Ihre Herzen werden zerfressen, indem das Gewürm .. verzehrt; sie merken es nicht, daß sie schwarz werden im Gesicht (vgl. V. 13). Sonst ist zu *μεμελανωμένοι* (von *μελανόω*, auch Hohel. 1, 6 = *μελαίνω* s. Fritzsche) *εἰσίν* zu suppliren, = *μεμελανῶνται*, wie einige Hdss. corrigiren [1]).

---

[1]) Für *ἐκ τῆς οἰκίας* haben Alex. und Ar. die sonderbare Lesart *ἐκ τῆς γῆς καιομένου* (106. 239. *γενομένου*. Vg. qui in domo sit).

— 22. *Νυκτερίδες*, Nachtvögel beſ. Fledermäuſe, ſ. Lev. 11, 19; Iſ. 2, 20, für עֲטַלֵּף; die Vg. noctuae, Nachteulen. *καὶ τὰ ὄρνεα* und Vögel überhaupt. *αἴλουροι*, Katzen, Wieſel; daſſ. bedeutet cattae in der Vg. (auch bei Martialis); dazu iſt natürlich aus *ἐφίπτανται* vermöge eines Zeugma der Begriff: ſie ſpringen darauf, zu ſuppliren [1]). — 23. ſ. V. 16 [2]).

24. Die Vg. faßt *τὸ γὰρ χρυσίον ὃ περίκεινται εἰς κάλλος* als ſelbſtſtändigen Satz: Aurum enim, quod habent, ad speciem est. Nisi aliquis exterserit aeruginem, non fulgabunt. Fritzſche zieht *τὸ χρυσίον* als Acc. ſtatt des Dat. zu *στίλβουσι*: von dem Golde ... werden ſie nicht glänzen. Das iſt zu gekünſtelt; eher iſt wohl eine Anakoluthie anzunehmen: „Das Gold, womit ſie umgeben ſind (*περίκεινται*, vgl. V. 58; Hebr. 5, 2) zur Zierde (um ſchön zu ſein, *εἰς κάλλος*, wie *εἰς δόξαν*, לְתִפְאֶרֶת 2 Par. 3, 6), wenn nicht Jemand den Roſt abwiſcht", — nun ſtatt: wird nicht glänzen — „ſo werden ſie nicht glänzen". *οὐ μή* mit dem Aor. oder Präſ. Conj. (auch 27. 35. 38 u. ſ. w.) hat dieſelbe Bedeutung, wie *οὐ* mit dem Fut. V. 14; ſ. Winer S. 592. — *ἰός*; ungenau und in populärer Weiſe iſt hier von Roſt die Rede, da dieſer im eigentlichen Sinne Gold und Silber nicht afficirt; vgl. Jac. 5, 3: Aurum vestrum et argentum aeruginavit (Fritzſche). — So wenig

---

[1]) Lact. Inst. 2, 4, 2: quum aves ipsae .. simulacris fabrefactis, id est hominum plane similibus insideant, nidificent, inquinent.

[2]) Für *φοβεῖσθε* haben Alex. 23, 11 Curſiv-Hdſ., Ald. und Compl. *φοβηθῆτε*, was ſonſt immer (V. 16. 29. 65. 69) ſteht, aber eben darum wohl hier Correctur iſt.

die Götter den Rost empfinden, empfanden sie es, als sie gegossen wurden (*χωνεύω* = נָסַךְ Jer. 10, 14; Is. 40, 19). — 25. Die Anfertigung der Götzen hat viel Geld gekostet, aber sie sind doch nur leblose Gebilde. Vgl. Is. 46, 6: Qui confertis aurum de sacculo et argentum statera ponderatis, conducentes aurificem, ut faciat deum. *Ἐκ πάσης τιμῆς ἠγορασμένα*, sie sind um einen hohen Preis gekauft; *τιμή*, hier, wie auch im N. T. (s. Wahl's Clavis) Kaufpreis, hebr. מְחִיר Is. 55, 1. *ἀγοράζω* mit ἐξ s. Winer S. 441. „um jeden Preis" sc. der gefordert wurde, keiner war den Käufern zu hoch. — *ἐν οἷς οὐκ ἔστι πνεῦμα* [1]), vgl. 2, 17; Jer. 10, 14: Confusus est artifex omnis in sculptili, quoniam falsum est quod conflavit et non est spiritus in eis, LXX *οὐκ ἔστι πνεῦμα ἐν αὐτοῖς*, ולא רוּחַ בָּם; ebenso 51, 17. — 26. Weil die Götzen ohne Füße sind (d. i. ohne solche, mit denen sie selbst gehen könnten; pedes habent, et non ambulabunt Ps. 115, 7), werden sie von den Menschen auf den Schultern getragen [2]); daraus ersieht man, wie verächtlich sie sind. *δεικνύμενοι*, sie machen, daß die Menschen sehen (תֵּרָאֶה s. zu 5, 3). Vgl. Jer. 10, 5: Portata tollentur, quia incedere non valent. Is. 46, 7. — 27. Ihre Hülf- und Machtlosigkeit ist so groß, daß ihre

---

[1]) Vg. in quibus spiritus non inest ipsis; dies entspricht genauer, als das Griech., dem hebr. אֲשֶׁר לֹא רוּחַ בָּם; aber es läßt sich doch nicht daraus schließen, daß die Vg. eine unmittelbare Uebersetzung des Briefes aus dem Hebr. sei (Corn., Lanfselius); denn es kann auch in dem der Vg. zu Grunde liegenden griech. Text nach *πνεῦμα* noch *ἐν αὐτοῖς* gestanden haben, wiewohl jetzt keine Hds. dieses hat.

[2]) Für *φέρονται* Alex. 106 *αἴρονται*, wie V. 4 und Jer. 10, 5 LXX.

Diener selbst sich ihrer schämen müssen[1]). θεραπεύοντες können, wie V. 39, die Verehrer der Götzen überhaupt, oder was hier des Zusammenhanges wegen wahrscheinlicher ist, die Götzenpriester insbesondere sein. Auch hier spricht der Prophet bald im Sing., bald im Plur. von den Götzen (s. zu V. 14). διά τὸ . . ἀνίστασθαι ist von αἰσχύνονται abhängig: „sie schämen sich, weil die Götzen, wenn sie auf die Erde gefallen sind, nicht von selbst (δι' αὐτῶν s. Winer S. 175) wieder aufstehen können", — dann wird diese Construction διὰ τό mit dem Inf. verlassen und dafür das Tempus fin. gebraucht[2]), „und wenn Jemand einen Götzen aufrecht hinstellt, kann er sich nicht von selbst bewegen, und wenn ein Götze geneigt wird (κλίνειν hier: in eine schiefe, geneigte Stellung bringen, wie Ps. 62, 4 נָטָה, als Gegensatz zu ὀρθοῦν, in eine gerade Stellung bringen, aufrichten), so richtet er sich nicht wieder auf, sc. δι' ἑαυτοῦ. Vgl. Is. 46. 7: Portant illum in humeris gestantes et ponentes in loco suo, et stabit ac de loco suo non movebitur, und die Geschichte des Dagon 1 Sam. 5. 3. — ἀλλ' ὥσπερ κτλ. Es werden ihnen Gaben, Opfer vor-

---

[1]) Αἰσχύνονταί τε καί ist confundunturque etiam, Winer S. 518; Alex. XII. 23, 9 Cursiv-Hds., Ald. und Compl. haben aber δὲ καί.

[2]) Die Hds. weichen bei diesem V. vielfach voneinander ab; die Varianten sind aber ohne Einfluß auf den Sinn und meist durch die unregelmäßige Construction veranlaßt. Die Vg. hat nicht genau: Confundantur etiam qui colunt ea. Propterea (statt διὰ τό) . . . non consurgunt; dann hat sie statt der zwei folgenden Sätze nur einen: neque siquis eum statuerit rectum, per semetipsum stabit; das wäre im Griech.: μήτε ἐάν τις αὐτὸ ὀρθὸν στήσῃ, δι' ἑαυτοῦ ὀρθωθῇ, was unmöglich die ursprüngliche Lesart sein kann.

gesetzt; aber das ist ebenso gut, als wenn man Todten diese Gaben vorsetzte [1]; — sie haben davon ebensowenig Nutzen, wie diese. Der Satz scheint mit dem Folgenden zu verbinden zu sein: die Götzen selbst haben nichts von den Opfern, weil sie leblos sind; die Opfer brauchen die Priester für sich (*καταχρῶνται*, wie *καταναλοῦσιν* V. 10), und zwar nicht einmal in guter Weise, und die Götter können ihnen das nicht wehren, — ein neuer Beweis, daß sie leb- und machtlos sind. Bei *δῶρα* ist also hauptsächlich an die Speisen zu denken, die den Göttern als Opfer vorgesetzt wurden; *παρατίθημι* steht auch oft vom Vorlegen der Speisen, Dan. 12 (Bel. LXX), 11. 14; Gen. 18, 8 (נָתַן לִפְנֵי); Prov. 23, 1. — *ἀποδόμενοι καταχρῶνται*, Vg. vendunt et abutuntur; *ἀποδίδωμι* wird allerdings auch vom Verkaufen gebraucht, heißt aber zunächst allgemein „weggeben". — *αἱ γυναῖκες* sc. *αὐτῶν* [2]) die Weiber der Priester bewahren von dem Opferfleische auf (*ταριχεύειν*, insbes. sale condire), was nicht gleich verbraucht oder weggegeben wird; die Armen (*ἀδύνατος*, infirmus Vg., hier synonym mit *πτωχός*, unvermögend) erhalten nichts davon. Nach dem mosaischen Gesetze nahmen Arme an den Opfern Theil

---

[1]) Die Vg. ganz genau: sed sicut mortuis munera eorum illis apponentur. Einige Hdf. und Ausg. haben dafür humeri illis apponuntur, was man durch humeris fulciunt idola, ut stent, ne cadant erklärt; humeri ist aber offenbar ein Schreibfehler für munera, und nicht, wie man sich die Mühe gegeben hat nachzuweisen, eine andere Uebersetzung des *δῶρα*, welches auch „Stützen" bedeuten soll; s. Lanfselius.

[2]) Alex. und and. Hdf. und Ar. fügen *αὐτῶν* bei, die Vg. las *αὐτῶν* statt *ἀπ' αὐτῶν*. Statt *ταριχεύουσαι* hat die Vg. decerpentes, welches sich wohl auf das Zertheilen des Opferfleisches beziehen soll.

(Deut. 14, 29: venietque levites ... et peregrinus ac pupillus et vidua .. et comedent et saturabuntur), aber auch dem heidnischen Cultus kann es Jer. mit Recht zum Vorwurf machen, daß dabei diese sich selbst empfehlende Sitte nicht beobachtet wurde. — 29. Ἀποκαθημένη steht z. B. Lev. 20, 18. für דָּוָה ist also die femina menstrua, Vg. menstruata; λεχώ kommt sonst in der griech. Bibel nicht vor, es ist = προσφάτως τετοκυῖα (Hesych.), puerpera; Vg. foeta, was nach Serv. in Aen. 1. et gravidam et partu liberatam bezeichnet, hier letzteres. Die menstruae und puerperae waren nach Lev. 12. und 15. unrein; von Letztern heißt es Lev. 12, 4. ausdrücklich: παντὸς ἁγίου οὐχ ἅψεται. Licet autem hac lege Judaeorum gentiles non obligarentur, tamen per se indecens erat, personas ita sordidas et pollutas sacra contingere; unde propheta Judaeis id inculcat, ut ex cultorum irreverentia ostendat ipsius culturae, puta idololatriae, turpitudinem (Corn.).

30. Mehrere Erklärer ziehen den ganzen V. zur Frage: wie könnte man sie Götter nennen, da doch Weiber ꝛc.? Passender erklärt man aber: Wie könnte man sie Götter nennen? Man hat keinen Grund dazu; denn Weiber ꝛc., oder: setzen ja doch Weiber ꝛc. παρατιθέασι sc. δῶρα V. 27. Falsch Calmet: dii igitur superstitione et errore muliercularum fiunt; denn es ist hier gar nicht die Rede davon, daß blos Weiber den Götzen opfern. Daß Weiber Opfer darbrachten, wird hier erwähnt, weil es nach dem jüdischen Gesetz unerlaubt und ebenso anstößig war, wie das im folgenden V. beschriebene Benehmen der Priester. Ganz richtig Corn.: Rursum Judaeos absterret ab eorum cultu et caeremoniis, quod ea repugnent ritibus a Deo et Moyse institutis. Die Kleider zu zerreißen (διερρωγότας,

1 Sam. 4, 12. für קָרְעִים), Haar und Bart zu scheeren (ξυρεῖν Lev. 21, 5; Jer. 48, 37; vgl. Jer. 41, 5) und das Haupt zu entblößen, war den jüdischen Priestern verboten; Lev. 10, 6: Capita vestra nolite nudare et vestimenta nolite scindere; 21, 5: non radent caput nec barbam. — *διφρεύουσιν*, curru vehuntur, scheint ganz unerklärlich zu sein; XII, 23. und andere Hds. haben *καθίζουσιν*, Vg. und Syr. sedent, was ganz gut paßt, aber einer Correctur zu ähnlich ist, Alex. 106 *διαφθείρουσιν*, Ar. corruptelis indulgent, was auch nicht in den Zusammenhang paßt. Fritzsche vermuthet *διημερεύουσιν* oder *δυσοίζουσιν* [?]; vielleicht gebrauchte der Uebers., da *δίφρος* auch Stuhl, Sitz heißt, *διφρεύειν* in der Bedeutung „sitzen." — 32. Das Beten der Priester vor (Vg. contra, wie 4, 3) ihren Göttern gleicht einem Brüllen (*ὠρύεσθαι*, שָׁאַג, vom Brüllen des Löwen Jer. 2, 15). Das ganze Benehmen der Priester, wie es jetzt beschrieben ist, paßt also eher für eine Klage um einen Todten, als für die Gottesverehrung: *ὥςπερ τινὲς κτλ.*, wie Menschen, die bei einem Leichenmahle sind, als wäre die Opfermahlzeit ein Leichenmahl; *περίδειπνον* nach Photius *ἡ ἐπὶ τοῖς ἀποθανοῦσιν ἑστίασις γινομένη*, silicernium (Fr.). — 33. vgl. V. 10. 11. Das Fut. *ἐνδύσουσιν* ist hier besonders hart und erklärt sich hier und an andern Stellen wohl nur aus einem engen Anschließen an das Hebr. — 34. So vieles müssen sich die Götter von den Priestern gefallen lassen; aber sie können überhaupt weder das Gute noch das Böse, welches ihnen zugefügt wird, vergelten (*ἀνταποδοῦναι*, גָּמַל Ps. 103, 10) und nichts von dem thun, was zu den Aeußerungen der göttlichen Macht gehört, z. B. einen König einsetzen und absetzen, Reichthum geben u. s. w. (34—38). Es werden

den Götzen Thätigkeiten abgesprochen, die sonst in der h. Schrift dem wahren Gotte zugeschrieben werden; vgl. 1 Sam. 2, 6: Dnus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit; Dnus pauperem facit et ditat, humiliat et sublevat; suscitat de pulvere egenum et de stercore elevat pauperem, ut sedeat cum principibus etc. Job 12, 18. u. s. w. — *καθιστάναι* (*ἀνιστάναι* B. 53) *βασιλέα*, einen König einsetzen הֲקִים Deut. 28, 36), danach *ἀφαιρεῖσθαι* ihn absetzen, eigtl. ihn (seiner Würde) berauben; Dan. 2, 21: *καθιστᾷ βασιλεῖς καὶ μεθιστᾷ*. — 35. *χαλκός* hier „Geld", wie die Verbindung mit *πλοῦτος* zeigt; vgl. Mark. 12, 41; Pollux 9, 92: *ἡ τῶν πολλῶν καὶ ἰδιωτῶν χρῆσις τὸν χαλκὸν τὸ ἀργύριον λέγει, οἷον· οὐκ ἔχω χαλκόν* (Fr.); so steht *χαλκός*, נְחֹשֶׁת auch Ezech. 16, 36. Die Vg. scheint *χαλεπόν* oder *κακόν* gelesen zu haben: neque dare divitias possunt neque malum retribuere. — *εὐχὴν εὔχεσθαι* ist ein Gelübde thun, *ἀποδιδόναι*, es erfüllen, wie Deut. 23, 21: *ἐὰν δὲ εὔξῃ εὐχὴν* (כִּי תִדֹּר נֶדֶר) *κυρίῳ, οὐ χρονιεῖς ἀποδοῦναι αὐτήν* (שַׁלֵּמוֹ). *οὐ μὴ ἐπιζητήσωσιν*, sie werden die Erfüllung des Gelübdes von ihm nicht fordern, wie Deut. a. a. O. *ἐκζητήσει κύριος παρά σου* (יִדְרְשֶׁנּוּ מֵעִמָּךְ), d. h. sie werden durch die Nichterfüllung des Gelübdes nicht zum Strafen veranlaßt, non ulciscuntur voti sibi facti neglectum (Corn.), während der wahre Gott strenge über die Erfüllung der Gelübde wacht, Deut. a. a. O. — 36. *ἧττονα*, der Comparativ erklärt sich aus dem Gegensatz: den, der schwächer ist, als sein Gegner. — 37. *εἰς ὅρασιν περιστήσωσιν* (*παραστήσωσιν* Alex. 26, 106), ein seltener Ausdruck für: wieder sehend machen; vgl. Herodian 7, 3, 5: *τοὺς πλείστους τῶν ἐνδόξων οἴκων εἰς πενίαν περιστήσας* (Fr.). — 38. *ἐλεεῖν*

f. 4, 15. εὖ ποιεῖν hier mit Acc., wie gewöhnlich, V. 64. hebraisirend mit Dat. — 39. Sie sind überhaupt so leblos, wie ein aus dem Berge gehauener, geholter Steinblock; ihre Verehrer werden zu Schanden, wenn sie etwas von ihnen hoffen; vgl. Jer. 10, 14: κατῃσχύνθη (הֹבִישׁ) πᾶς χρυσοχόος ἐπὶ τοῖς γλυπτοῖς αὐτοῦ, ὅτι ψευδῆ ἐχώνευσεν, οὐκ ἔστι πνεῦμα ἐν αὐτοῖς. Auffallend ist ὁμοιωμένοι εἰσὶ τὰ ξύλινα κτλ. (οἱ ξύλινοι κτλ. in einigen Hds. ist sicher Correctur). Der Uebersetzer construirte wohl: „sie (οἱ θεοί) sind gleich" . . ., dann als Apposition zu „sie": — „nämlich die hölzernen" ꝛc., τὰ ξύλινα sc. εἴδωλα. Die Gedankenlosigkeit wäre zu groß, wenn er τὰ ξύλινα κτλ. geradezu als Subject gesetzt hätte.

40. Auch hier bildet der Refrain den Schluß des Vorhergehenden (οὖν) und den Uebergang zum Folgenden (s. zu V. 16), welches aber, statt mit γάρ, mit dem Gen. abs. angeknüpft wird. ὑπάρχειν paßt eigentlich nur zu νομιστέον, nicht zu κλητέον: warum sollte man nun glauben, daß sie Götter seien, und sie so nennen (ähnl. V. 44). Diese Construction ist allerdings hart, aber gewiß nicht ὑπάρχειν mit einigen Hds. zu streichen. Im Hebr. stand vielleicht דִּבֶּר oder אָמַר im Sinne von „sagen"; Vg. quomodo ergo aestimandum est aut dicendum, illos esse deos? — Wie die Chaldäer selbst ihre Götter verunehren (ἀτιμάζειν), wird im Folgenden gesagt, sc. postulando ab ipsis, quae vident non posse praestari (Grotius). Sie verlangen nämlich vom Bel, er solle einen Stummen reden machen, da sie doch gut genug wissen, daß er sie gar nicht hören kann, — heißt das nicht den Gott verhöhnen? Dies scheint der Sinn von V. 41. nach dem Griech. zu sein, wörtlich: wenn sie einen Stummen sehen, der nicht reden kann, so bringen

sie den Bel herbei und bitten ihn (den Bel, ἀξιόω, בקש Dan. 1, 8) daß er (der Stumme) reden möge, als könnte er (Bel) sie hören"; dann V. 42: „und obwohl sie selbst (dieses, τοῦτο, Alex. 106) erkennen (daß die Götzen sie nicht hören können, wie die Thatsache zeigt, daß der Stumme die Sprache nicht wieder erhält), können sie doch von den Göttern nicht ablassen, denn sie haben keinen Verstand", adeo sunt dementati et excaecati, ut quum intelligant idolorum vanitatem et stoliditatem, ea tamen ex inveterata prava consuetudine relinquere non possint (Corn.). Die Vg. weicht sehr ab: qui cum audierint (ἴδωσιν) mutum non posse (δυνάμενον) loqui, offerunt illud (Var. illum, fehlt im Griech.) ad Bel, postulantes ab eo loqui, quasi possint sentire, qui non habent motum, et ipsi quum intellexerint, relinquent ea: sensum enim non habent ipsi dii eorum, — etwa: wenn sie hören, daß Jemand stumm ist und nicht reden kann, so bringen sie ihn zum Bel und verlangen von ihm, daß er (der Stumme) reden möge, als könnten die (Götzen), die sich nicht bewegen können, etwas vernehmen; und wenn sie sehen (daß die Götzen nicht helfen können), verlassen sie dieselben; denn ihre Götter haben wirklich keine Empfindung. Die uns erhaltenen Hdss. geben die Lesart nicht, welche dieser Uebersetzung zu Grunde liegt. Beide Versionen sind aber so gekünstelt und inconcinn, daß es, da eine bedeutende Corruption des griechischen Textes nicht wahrscheinlich ist, kaum zweifelhaft scheint, daß der griechische Uebersetzer den hebr. Text mißverstanden hat; wie dieser lautete, wird freilich nicht mehr zu bestimmen sein. — 43. Wie können die Götzen Götter sein, die man durch so greuliche Unzucht verehrt? Der Satz bezieht sich auf das, was Herodot 1, 199. in

folgender Weise beschreibt: ὁ αἴσχιστος τῶν νόμων ἐστι τοῖσι Βαβυλωνίοισι ὅδε· δεῖ πᾶσαν γυναῖκα ἐπιχωρίην ἵζομένην ἐς ἱρὸν Ἀφροδίτης ἅπαξ ἐν τῇ ζωῇ μιχθῆναι ἀνδρὶ ξείνῳ .... ἐν τεμένεϊ Ἀφροδίτης κατέαται στέφανον περὶ τῇσι κεφαλῇσι ἔχουσαι θώμιγγος πολλαὶ γυναῖκες, αἱμὲν γὰρ προσέρχονται, αἱ δὲ ἀπέρχονται. σχοινοτενέες δὲ διέξοδοι πάντα τρόπον ὁδὸν ἔχουσι διὰ τῶν γυναικῶν, δι' ὧν οἱ ξεῖνοι διεξιόντες ἐκλέγονται. ἔνθα ἐπεὰν ἵζηται γυνὴ οὐ πρότερον ἀπαλλάσσεται ἐς τὰ οἰκία ἤ τις οἱ ξείνων ἀργύριον ἐμβάλλων ἐς τὰ γούνατα μιχθῇ ἔξω τοῦ ἱροῦ . . . ὅσαι μέν νυν εἴδεός τε ἐπαμμέναι εἰσί καὶ μεγάθεος τάχυ ἀπαλλάσσονται, ὅσαι δὲ ἄμορφοι αὐτέων εἰσὶ χρόνον πολλὸν προσμένουσιν, οὐ δυνάμεναι τὸν νόμον ἐκπλῆσαι. Unter den *σχοινία* verstehen die meisten Ausleger mit Olympiodor „Gürtel", *περιζώματα*, wiewohl *σχοινίον* sonst diese Bedeutung nicht hat. Selden (de diis Syris p. 311) denkt mit Rücksicht auf die *διέξοδοι σχοινοτενέες* bei Herodot an funes aditus ad singulas distinguentes, Fritzsche an ein um den Kopf gewundenes Band, dem *στέφανος* bei Herodot entsprechend [?]; auch ältere Erklärer beziehen es auf serta de juncis et floribus contexta, quibus caput cingebant, oder auf ein cingulum vel funiculus, quo corpus vinciebant, ut significarent, se virgines et Veneris religione et amore captos detineri. — Kleien (*πίτυρα*) zu räuchern, scheint bei den Alten als Philtrum gegolten zu haben (Fritzsche); die Vg. hat aber für *πίτυρα* ossa olivarum, Olivenkerne, nahm also *πίτυρα* vielleicht im Sinne von *πιτυρίδες*, kleine oder gequetschte Oliven, oder las *ἐπίτυρα*, Speise von eingemachten Oliven. *κοιμηθῇ* sc. *μετ' αὐτοῦ*. *ἠξίωται* sc. *κοιμηθῆναι*. — 44. *τὰ γινόμενα ἐν αὐτοῖς*, was an ihnen

geschieht oder ist; die Götzen sammt Allem, was zu ihnen gehört, sind Trug s. V. 8. — ὡς oder ὥστε mit Inf. s. Winer S. 375.

45. 46. Die Götzen verdanken Menschen ihr Dasein; diese sind vergänglich, um wie viel mehr die Götzen, die ihr Werk sind. οὐθὲν ἄλλο κτλ. sie werden nichts Anderes, als was die Verfertiger derselben (Vg. sacerdotes, die Priester, die sie anfertigen lassen) daraus machen wollen; vgl. Is. 40, 19; 44, 10 ff.; Jer. 10, 3. 4 [1]). πολυχρόνιοι, lange lebend. πῶς τε δὴ μέλλει τὰ . . κατασκευασθέντα sc. πολυχρόνια γίνεσθαι; statt dessen fügen aber die meisten Hds. [2]) und die alten Uebers. εἶναι θεοί bei: da die Verfertiger derselben vergänglich sind, wie können die von ihnen verfertigten Bilder Götter sein, da sie nur Werke von Menschenhand sind? Indeß schließt sich V. 47 besser an die recipirte Lesart an: die Götzen sind nur etwas Trügerisches und Schmachvolles; die Künstler, welche sie anfertigen, hinterlassen also der Nachwelt (τοῖς ἐπιγινομένοις) in den Götzen nicht etwas Dauerndes, sondern vielmehr etwas Trügerisches und Schmähliches. — 48. 49. vgl. V. 15. 18. ἐπέρχεσθαι s. zu 2, 7. — βουλεύεσθαι πρός τινα, mit Jemand sich berathen, kommt in der classischen Gräcität nicht vor, entspricht aber genau dem hebr. נוֹעַץ אֶל

---

[1]) Lact. Inst. 2, 4: Quid igitur majestatis possunt habere simulacra, quae fuerunt in homunculi potestate, vel ut aliud fierent, vel ut omnino non fierent? iccirco apud Horatium (Sat. 1, 8, 1) Priapus ita loquitur:

Olim truncus eram ficulnus, inutile lingnum,
Quum faber incertus, scamnum faceretne Priapum.
Maluit esse deum. Deus inde ego.

[2]) Alex. 23, 19 Cursiv-Hds., Ald., Compl.

2 Kön. 6, 8; Is. 40, 14. (Fr.); vgl. פָּחַד אֶל Jer. 36, 16. — V. 49. οἵ fehlt in Alex. 23 und and. Hds. [1]); hiernach sollte das Fragezeichen nach θεοί gestellt werden (Fr.; das kann ohnehin geschehen). — 50. 51. Dereinst werden Alle die Nichtigkeit der Götzen erkennen, — das ist der zunächst liegende Sinn der Verse nach dem Griech. und Lat. Daran schließt sich V. 52: also sind sie keine Götter. Diese Argumentation ist nicht unrichtig, aber hier nicht ganz passend, und wahrscheinlich ist das Hebräische ungenau übersetzt. Vielleicht schloß sich der Satz im Hebr. an V. 49. an: da die Götzen sich gegen Krieg und Unglück nicht schützen können, so kann man sehen, daß sie nur Trug sind; es wird dies durch solche Thatsachen allen Völkern offenbar [2]) — ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων, von Menschenhand gemacht, s. Is. 37, 19: כִּי לֹא אֱלֹהִים חֵמָּה כִּי אִם-מַעֲשֵׂה יְדֵי-אָדָם — ἔργον θεοῦ, ein Werk, wie es Gott vollbringt. Idola nihil possunt facere, quod proprium sit Dei, puta mortuos suscitare etc., ut sequitur (Corn.) — 52. τίνι οὖν γνωστέον ἐστίν, wer muß es noch erkennen, wer hat es nicht schon erkannt? Andere Hds. haben τίνι οὖν οὐ γνωστέον [γνωστὸν] ἐστίν (XII und 11 and. Hds.) oder τίνι οὖν γνωστὸν οὐκ ἔσται (Alex. 106), wer erkennt also nun nicht [3])?

---

[1]) Vg.: quomodo ergo sentiri debeant, quoniam dii sunt; sie ließ also beide οὐκ aus; der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe. Nach ἐκ κακῶν fügt die Vg. noch se eripiunt bei.

[2]) V. 51. τοῖς ἔθνεσι bis βασιλεῦσι verbindet die Vg. mit γνωσθήσεται, und fängt dann mit φανερόν einen neuen Satz an.

[3]) Die Vg. hat: Unde ergo notum est, quia non sunt dii, was man übersetzen könnte: daraus geht also hervor, daß ꝛc., was die Vg. aber nach dem jetzigen Text als Frage zu fassen scheint: woraus (τίνι als Neutrum) ist also zu ersehen, daß sie keine Götter sind?

53. f. V. 34. *βασιλεὺς χώρας*, wie *κριτὴς χώρας* V. 14. (regem regioni in der Vg. ist Schreibfehler für regionis). — *ὑετὸν δῶσι* paßt schlecht in den Zusammenhang; vielleicht ist *ὑετός* eine unrichtige Uebersetzung des hebr. מוֹרֶה, welches „Frühregen", aber auch „Lehrer" (Is. 9, 14) oder *δυνάστης* (Job 36, 22. LXX) bedeutet. — 54. *κρίσιν διακρίνειν* (oder *κρίνειν*, wie V. 64. und in einigen Hdf. auch hier) ist das hebr. דִּין דִּין, richten, Jemandes Sache führen, ihm Recht verschaffen, z. B. Jer. 22, 16: *οὐκ ἔκριναν κρίσιν ταπεινῷ οὐδὲ κρίσιν πένητος* (דָּן דִּין-עָנִי וְאֶבְיוֹן); 30, 13: *οὐκ ἐστι κρίνων κρίσιν σου* (אֵין דָּן דִּינֶךָ). *κρίσιν οὐ μὴ διακρίνωσιν ἑαυτῶν*, wie hier im griech. Text steht, wäre: sie können sich nicht selbst Recht schaffen, *αὐτῶν*, wie and. Hdf. haben: sie können nicht als Richter der Menschen handeln; letzteres ist wohl des Zusammenhangs wegen vorzuziehen, mag nun *ἑαυτῶν* ein Fehler der Abschreiber oder des Uebersetzers sein. — *οὐδὲ μὴ ῥύσωνται ἀδίκημα* scheint unerklärlich; alle bisher gegebenen Erklärungen sind wenigstens verunglückt: „sie retten nicht ein ihnen gestohlenes Gut" (Fr.) geht nicht an, weil *ἀδίκημα* wenigstens in der Bibel diese Bedeutung nicht hat; „sie werden sich nicht retten in Bezug auf, von einer Beleidigung" (Gaab) ist ganz unzulässig, da *ῥύεσθαι* mit *ἐκ*

Diese Frage bildet dann den Uebergang vom Vorhergehenden zum Folgenden, welches die Antwort auf die Frage enthält. Dieser Auffassung entsprechend wiederholt die Vg. in der Frage den ganzen vorhergehenden Satz: Unde ergo notum est, quia non sunt dii, sed opera manuum hominum etc.? Ein solcher Uebergang kommt aber sonst in dem Briefe nicht vor, und der Vers sieht dem üblichen Refrain zu ähnlich, als daß man ihn nicht als solchen auffassen sollte. Das Folgende wird dann daran, wie gewöhnlich, mit *γάρ* angeknüpft.

construirt und fast immer als Deponens gebraucht wird (V. 36), „sie werden eine Beleidigung nicht abwehren" paßt auch nicht zu dem gewöhnlichen Gebrauch von ῥύεσθαι und zu eine Veränderung in das dichterische ἐρύσωνται (von ἐρύκειν) liegt vollends kein Grund vor. Sehr leicht ist die Lesart ἀδικούμενον (Alex. u. and. Hdſ., Syr., Ar.): sie werden den Mißhandelten nicht retten [1]). Wahrscheinlich ist die Verwirrung durch eine Ungenauigkeit der Uebersetzung entstanden. — ὥςπερ γὰρ κορῶναι sc. εἰσίν, die Vg. läßt γάρ aus und zieht den Vergleich zu ἀδύνατοι. Der Vergleichungspunkt liegt jedenfalls in der Hülflosigkeit: sie sind so ohnmächtig wie Krähen, die zwischen Himmel und Erde (Ezech. 8, 3) fliegen. Man wird den Vergleich aber wohl eher dem Uebersetzer, als dem Verfasser zuzuschreiben haben. — 55. οἰκία ist der Tempel, wie 13. 17. 21; warum Fritzsche einen verächtlichen Nebengriff darin finden will, ist nicht abzusehen. — ὥςπερ δοκοὶ μέσοι κατακ., wohl nicht: sie verbrennen, wie Balken, die mitten im Tempel sind, sondern: sie brennen mitten durch, wie πρίσαι σε μέσον, σχίσει σε μέσον Dan. (Susanna) 55. 59. (Fr.). — 56. f. V. 15. 49 [2]). — ἐκδέχεσθαι Vg. recipere, entspräche hier unserm „annehmen", synonym mit νομίζειν; es kommt bei späten griech. Schriftstellern so vor (f. Fr.). Alex. 86 Compl. δεκτέον, 106. 239. λεκτέον, 26. 33. und and. Alld. κλητέον, wie V. 40.

57. f. V. 15.—58. περιελοῦνται f. zu 4, 34; es steht auch Jon. 3, 6. (וַיַּעֲבֵר); Judith 10, 3. vom Ablegen

---

[1]) Wenn die Vg. neque regiones liberabunt ab injuria übersetzt, so scheint sie οὐδὲ γῆν ῥύσονται ἐξ ἀδικήματος gelesen zu haben.

[2]) Die Vg. hat auch hier, wie 15. 49. bello (πολέμῳ).

der Kleider ꝛc. *ὧν οἱ ἰσχύοντες*, quibus hi qui fortiores sunt Vg.; das *ὧν* könnte von *ἰσχύοντες* abhängig sein: diejenigen, welche stärker sind, als sie, Gewalt über sie haben (Fr.); es kann aber auch von *τὸ χρύσιον κτλ.* abhangen: deren Gold die Starken wegnehmen; ebenso kann quibus Dat. oder Abl. sein. *περικείμενον*, s. V. 24; es ist hier aber anders construirt. *οὔτε .. βοηθήσωσιν* sc. *οἱ θεοί* [1]). — 59 ff. Comparatione ostendit *τὴν ἀχρηστείαν* simulacrorum eaque deteriora esse ceteris rebus omnibus, quarum aliquis in vita aut in natura usus est. So ganz richtig Baduell; aber wie paßt der *βασιλεὺς ἐπιδεικνύμενος ἀνδρείαν* in die Gesellschaft von Töpfen und Thüren? Da alle Hdss. und Uebersetzungen übereinstimmen, so ist wohl der Uebersetzer dafür verantwortlich zu machen. Daß *βασιλέα ... ἀνδρείαν* nicht so enge mit dem Folgenden zu verbinden ist, wie im jetzigen Text, deutet schon der Umstand an, daß *ἢ οἱ ψευδεῖς θεοί* nach jeder der drei folgenden Vergleichungen steht, nach *ἀνδρείαν* aber nicht [2]). Im Hebr. war wohl der erste Theil dieses V. mit dem vorigen verbunden: die Götter können sich nicht schützen und nicht, wie ein König, ihre Macht zeigen, oder: und sind nicht, wie ein König, welcher ꝛc., oder endlich, was dem jetzigen Text ziemlich nahe käme: besser ist also ein menschlicher König daran, der seine Kraft durch die That zeigen kann. Dann

---

[1]) Um dieses anzudeuten, ändert Alex. *οὔτε* in *οἱ δέ*, 106 in *αὐτοὶ δέ*. XII 23. 26. und viele andere Hdss., Ald. und Compl. haben *περιελόμενοι* statt *περιελοῦνται*. Alex. 106 haben vor *ἀπελεύσονται* ein *καί*, wie die Vg.

[2]) Die Vg. hat das *ἢ οἱ ψ. θ.* nur einmal, am Ende, und läßt den letzten Vergleich *καὶ ξύλινος κτλ.* ganz aus.

folgte wohl: Ja besser ist sogar ein Gefäß ꝛc.; der Uebersetzer aber ließ dieses (zweite) „besser ist" aus und verband die zwei Sätze mit ἤ (oder). So erklärt sich auch das ἢ οἱ ψευδεῖς θεοί leichter, wobei man sonst eine Anakoluthie annehmen muß; denn es steht, als ob κρεῖσσόν ἐστι σκεῦος, und nicht κρεῖσσόν (ἐστιν) εἶναι .., vorhergegangen wäre. — χρήσιμον ἐφ' ᾧ κεχρήσεται erklärt Fr. durch Attraction: „nützlich in dem, zu dem, wozu es der Besitzer gebraucht"; — zu gekünstelt; es scheint jedenfalls „ein nützliches Gefäß, welches der Besitzer gebrauchen kann", gemeint zu sein; χρῆσθαι ἐπί τινι ist freilich ganz ungewöhnlich. Die Vg. scheint καυχήσεται (gloriabitur) gelesen zu haben, was freilich besser zu ἐφ' ᾧ, aber nicht so gut in den Sinn paßt. — ξύλινος στύλος ἐν βασιλείοις, eine hölzerne Säule in einem königlichen Palaste (βασίλεια ist בִּירַת הַמֶּלֶךְ z. B. Esth. 2, 13). — 60—63. Sonne, Mond und Sterne sind glänzend und von Gott zum Nutzen der Menschen (ἐπὶ χρείας) bestimmt und sie gehorchen, erfüllen den ihnen von Gott bestimmten Zweck, indem sie leuchten und dadurch dem Menschen nützen. Auch der Blitz ist schön anzusehen (das muß εὔοπτος hier bedeuten, nicht „perspicuum" Vg.) und der Wind weht auf der ganzen Erde (sc. Gottes Befehlen gehorsam und seinem Zwecke entsprechend); ebenso gehorchen die Wolken und der Blitz dem göttlichen Willen und wirken, was Gott durch sie wirken will: die Götzen aber sind diesen Dingen weder an Schönheit noch an Macht gleich; sie können also keine Götter sein [1]). Das ist der Sinn der Verse nach

---

[1]) Olympiodor: τὰ εἴδωλα, φησίν, οὔτε λαμπρά εἰσιν ὡς ἥλιος καὶ σελήνη, οὔτε δραστικὰ ὡς πῦρ καὶ ἄνεμος· εἰ δὲ ταῖς ἰδέαις

unserm Text; vielleicht hatte aber der hebr. Text statt dieser augenscheinlich etwas gekünstelten Argumentation eine solche Fassung, daß die Macht und Majestät Gottes, wie sie sich in den großartigen Naturerscheinungen kundthut, der Ohnmacht der Götzen gegenübergestellt wurde, die nichts der Art vermögen, ähnlich wie Jer. 10, 11 ff. — 61. *τὸ δ' αὐτό* kann nach dem Zusammenhange nichts anders bedeuten, wie *ὡσαύτως*, desgleichen (*κατὰ τὰ αὐτά* 1 Makk. 8, 27), wenn es auch sonst nicht so vorkommt; „aber auch derselbe Wind" (Fr.) paßt gar nicht. — 62. *οἰκουμένη*, der Erdkreis, תֵּבֵל Jer, 10, 12. — 63. *τὸ πῦρ* kann nur der Blitz sein; es ist allerdings auffallend, daß derselbe zum zweiten Male erwähnt wird. *ὄρη*, natürlich nicht die Berge werden verzehrt, aber was darauf ist, die *δρυμοί*. — *εἰδέαις* (nur eine andere Form für das gewöhnliche *ἰδέαις*), Vg. speciebus, eigentlich: den Gestalten, dem Aussehen (so *ἰδέαι αὐτῶν* Dan. 1, 15. für מַרְאֵיהֶם): die Götzen gleichen weder den Gestalten noch den Kräften derselben, sind ihnen weder an Schönheit noch an Macht gleich [1]); wenn sie aber diesen Geschöpfen, die Gott unterthan sind, nicht einmal gleichen, so können sie gewiß keine Götter sein. — *οὔτε κλητέον* s. V. 40; wie V. 40. wird im Gen. abs. ein neuer Gedanke angeknüpft (*δυνατός* s. 4, 17; *κρίσιν κρίναι* V. 54; *εὖ ποιεῖν* V. 38); dann aber der zweite Theil des Refrain

---

καὶ τῇ δυνάμει ἀσυγκρίτως αὐτῶν διαφέροντα οὐκ εἰσὶν θεοί, πῶς αὐτὰ νομιστέον εἶναι θεούς.

[1]) Alex. 106 *ἐνὶ αὐτῶν*, XII und and. Hdf. *ἐνὶ τούτων*, so auch Vg.: neque speciebus neque virtutibus uni eorum similia sunt, sie sind weder an Schönheit . . . einem derselben ähnlich.

(ſ. V. 16. 23. 29) nachträglich beigefügt. Der V. 64. zwiſchengeſchobene Gedanke ſtände paſſender nach V. 65.

66. Neque maledicent neque benedicent, non facient reges felices vel infelices (Causa pro effectu). Prae aliis hominibus nominat reges, quia in iis dirigendis maxime cernitur Dei providentia quae regna praemiat vel punit per suos reges (Mald.) und, ut personae dignitate vim illam divinam benedicendi aut maledicendi majorem ostendat (Vaduell). — 67. Sie können unter den Völkern [1]) keine Zeichen am Himmel (*σημεῖα ἐν οὐρανῷ* = *σημεῖα τοῦ οὐρανοῦ*, אֹתוֹת הַשָּׁמַיִם Jer. 10, 2) ſehen laſſen (*δείκνυμι* = הֵרְאָה ſ. zu 5, 3). Es iſt wohl an auffallende Himmels-Erſcheinungen zu denken, die Gott bewirken kann (*ποιεῖ σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς* Dan. 6, 27), die Götzen aber nicht; Andere erklären mit Corn.: plus possunt sol et luna plusque praestant hominibus, quia sunt (aber *δείξωσιν*!) signa dierum, mensium et temporum Gen. 1, 14. — 68. *ἑαυτὰ ὠφελῆσαι*, sibi prodesse Vg., hier: ſich retten. — 69. *κατ' οὐδένα τρόπον* gehört dem Sinne nach zu *εἰσὶ θεοί*: es iſt uns offenbar, daß ſie auf keine Weiſe Götter ſind, oder: es iſt uns auf jede Weiſe einleuchtend, daß ſie nicht Götter ſind. — *διό*, propter quod = *οὖν*. — 70. *σικυήρατον* (and. Hdſ. *σικυήλατον*, auch Iſ. 1, 8. ſchwankt die Lesart; Fr. hält die Form mit *λ* für die richtige) iſt cucumerarium, ein Gurkengarten, *τόπος σικυδίων* (Heſych.), מִקְשָׁה Iſ. 1, 8. *προβασκάνιον* eine Vogelſcheuche, Vg. formido (auch bei Virgil). Comparat idola hisce

---

[1]) Einige Hdſ. laſſen *ἐν* vor *ἔθνεσιν* aus, andere haben *ἐν ἔθν. καὶ ἐν οὐρ.* oder *ἐν οὐρ. καὶ ἐν ἔθν.* — Correctur.

terriculis avium, quae fructus vere non custodiunt, sed tantum ex opinione avium, quae putant ea esse veros homines, quum sint simulacra tantum hominum; ita et idola non sunt dii, sed simulacra (Corn.). 71. ῥάμνος, spina alba Vg. [1]), ein Dornstrauch; rhamno aves libere insident, quum videant spinam esse sine aculeis (Corn). Der Dornstrauch ist wohl nicht zu urgiren; der Gedanke ist vielmehr: die Götzen sind so empfindungslos und wehrlos, wie ein Strauch, auf den sich die Vögel setzen, ohne daß er sie verscheuchen kann, vgl. V. 22. — Einer Leiche sind die Götzen gleich, weil sie empfindungslos sind, wie diese. σκότος ist hier wohl nicht allgemein „ein finsterer Ort", (Fr.), sondern das Grab; sonst kommt σκότος (חֹשֶׁךְ Ps. 88, 13; Job 10, 21; בְּחֹשֶׁךְ Ps. 143, 3) vom Scheol vor, wozu aber hier ἐῤῥιμένῳ nicht recht paßt. ἐῤῥιμένος νεκρός steht Richt. 4, 22. für נֹפֵל מֵת, todt da liegend. — 72. Das Modern der Gewänder der Götzen und das Zerfallen der Götzen selbst zeigt, daß sie keine Götter sind; vgl. V. 12. 20. — μάρμαρος ist sonst Marmor; dieser kann aber doch nicht neben Purpur als Kleidung genannt sein, wenn er auch „im Einzelnen als Schmuck seine Anwendung an den Götterstatuen gefunden haben mag" (Fr.). Willkürlich ist die Conjectur von Grotius, μαργάρου, Perlen, und noch unglücklicher die von Schleusner, μαρμαρυγῆς, Geflimmer. Man wird wohl an nitidum quoddam tectorium marmori simile, pannus nitidus rutilusque instar marmoris (Calm.) zu denken haben; Hesychius: μαρμάραι· αἱ τῷ ἐρυθροδάνῳ βεβαμμέναι (bei Lanselius). Die Vg. hat dafür murex,

---

[1]) Nach dem Griech. ist in der Vg. spinae albae zu lesen und der Satz mit dem Folgenden zu verbinden.

ſynonym mit *πορφύρα. τῆς ἐπ' αὐτούς*, womit ſie bekleidet ſind, nicht mit *σηπομένης* zu verbinden, wie die Vg. thut [1]). — *γνωσθήσονται*, vgl. V. 50. 16; Alex. XII, 16 Curſiv-Hdſ., Cpl., Ald., Vg. *γνώσεσθε*. — *αὐτά τε* (über den Wechſel des Genus ſ. zu V. 5) *βρωθήσεται*, wie אָכַל Iſ. 51, 8. — *ἔσται ὄνειδος ἐν τῇ χώρᾳ*, erunt opprobrium in regione Vg., i. e. passim omnibus risui et probro (Tirinus); es ſcheint aber hauptſächlich an die Schmach und Schande zu denken zu ſein, die es für die Götzendiener iſt, wenn ihre Götter ſo vermodern und ihre Nichtigkeit ſo an den Tag kommt (Corn., vgl. V. 47. 27). Daran ſchließt ſich das *ἔσται μακρὰν ἀπὸ ὀνειδισμοῦ* V. 73. an. Est *μείωσις*, plus enim significatur, quam dicitur; nam adeo erunt hujusmodi justi longe ab opprobriis, ut etiam summam et aeternam gloriam sint consecuturi (Tir.). *κρεῖσσον ἄνθρωπος*, etwas Beſſeres iſt der Mann (Fr.; Alex. und and. Hdſ., Vg. *κρείσσων*); im Hebr. ſtand wohl טוֹב-אִישׁ, wie Pſ. 112, 5. im Sinne von: wohl dem ꝛc.

---

[1]) Quae super illos tineant. Die Lesart teneant iſt ſinnlos; die Romanae correctiones bemerken zu der Stelle: Pro „tineant“ plerique habent „teneant“, male. Patres emendarunt „tineant“, quo verbo a „tinea“ derivato, interpres significare voluit, tineis agentibus corrumpuntur . . . Videtur igitur loci sensus esse: scietis quoque non esse deos (nam „itaque“ ut graece non legitur, ita videri possit superfluere; Mald. lieſt dafür utique) vel a vestibus purpura muriceque tinctis, quas induuntur et gestant, quibus etsi splendidissime sint ornati, non valent tamen eas, etiam dum suo corpori sunt impositae, servare integras, quia tineis occupantibus marcescant ac putrescant.

Anhang.

I.

Erklärungen der Stelle Bar. 3, 36—38. bei den Kirchenvätern.

Aus den in § 1 der Einleitung zusammengestellten patristischen Citaten ersieht man, daß keine Stelle des Buchs Baruch so oft von den Vätern citirt ist, wie Bar. 3, 36—38. In diesen Citaten wird fast ohne Ausnahme die Stelle als messianisch betrachtet, und in dieser Hinsicht darf man wohl von einem unanimis consensus patrum sprechen. Im Einzelnen aber erklären die Väter die Stelle nicht ganz übereinstimmend, und da eine ins Einzelne gehende Berücksichtigung ihrer Auslegungen in der Erklärung selbst nicht thunlich war, so stelle ich hier das Interessanteste und Wichtigste aus den Bemerkungen der Väter zusammen.

Zunächst ist zu bemerken, daß die Väter die Stelle oft einfach citiren, ohne Erläuterungen beizufügen, jedoch so, daß aus dem Zusammenhange hervorgeht, daß sie dieselbe als messianisch betrachten. So citirt Origenes V. 38 zweimal als eine Hinweisung auf die Menschwerdung enthaltend, ebenso die apostolischen Constitutionen, Tertullian, Commodian u. A. [1]).

---

[1]) S. die Citate S. 4 und 5.

Cyprian geht einen Schritt weiter und citirt die ganze Stelle Bar. 3, 36—38. als Beweisstelle für den Satz „quod Deus Christus“ [1]); er versteht also unter „hic Deus noster“ V. 36. die zweite Person in der Gottheit. Gerade so Lactantius; er sagt: Interim et Deum fuisse et hominem (Christum) prophetis vaticinantibus discimus, und citirt dann Is. 45, 14. 15. und Bar. 3, 36—38 [2]). Ganz ähnlich mehrere andere Väter. — Der Apologet Athenagoras dagegen citirt V. 36. allein [3]) als Beleg dafür, daß die Christen an Einen Gott glauben, also ohne Beziehung auf eine einzelne der drei göttlichen Personen, und in demselben Sinne citirt in späterer Zeit Papst Felix III. diesen Vers, wenn er in dem Synodalschreiben an Petrus Fullo sagt: Cumque scriptura unum Deum sanctam et individuam trinitatem praedicet, tu et hi, qui ante te fuerunt, haeresiarchae, tres deos dogmatizare ausi estis. . . . Sicque juxta tuam et illorum rationem tres dii erunt ac per hoc plurium deorum invalescet error, quantique in te est, evacuabitur illud „Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est“ (Deut. 6, 4), item quod ait Jeremias: „Hic Deus noster, non reputabitur alius ad eum“ [4]).

Aus Hippolytus und Epiphanius sehen wir, daß die Noetianer die Stelle Bar. 3, 36—38. für ihre antitrinitarische und patripassianische Ansicht anführten: V. 36. heißt es, sagten sie, „dieser ist unser Gott, kein Anderer kann ihm gleichgesetzt werden“; damit ist die absolute Einheit Gottes

[1]) S. S. 6 [1]).
[2]) Inst. 4, 13, 8.
[3]) S. S. 3 [3]).
[4]) Bei Migne LVIII, 905.

ausgesprochen; von diesem Einen Gotte heißt es dann V. 38: „er ist auf Erden erschienen". Hippolytus widerlegt diese Auslegung in nicht sehr geschickter Weise, wenn er sagt: „die Schrift sagt mit Recht: „„dieses ist unser Gott, dem Niemand gleichgestellt werden kann"""; denn wer wird dem Vater gleichgestellt werden? „„Dieses ist unser Gott, dem Niemand gleichgestellt werden kann; er hat allen Weg der Weisheit gefunden und sie Jakob, seinem Sohne, gegeben, und Israel, seinem Geliebten"". Ganz richtig; denn wer ist Jakob, sein Sohn, und Israel, sein Geliebter, wenn nicht der, von dem er sagt: „„dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe""? Er hat alle Weisheit vom Vater erhalten; der vollkommene Israel und der wahre Jakob, und „„er ist auf Erden erschienen und hat unter den Menschen gewandelt"" [2]). Hippolytus bezieht also V. 36. auf Gott den Vater und nimmt als Subject zu ὤφθη V. 38. Ἰσραήλ oder Ἰακώβ aus V. 37, worunter er Christus versteht. Mit dieser Auslegung der Stelle steht übrigens Hippolytus ganz allein. Epiphanius bekämpft auch die Noetianer, läßt sich aber auf eine Widerlegung ihrer Auslegung dieser Stelle nicht ein. Den Arianern gegenüber benutzt er aber V. 36, um die Gottheit des Sohnes zu beweisen: denn daß sich V. 36 auf den Sohn bezieht, sagt er mit vielen andern Vätern, zeigt V. 38 [2]).

Auch Athanasius bezieht V. 36 auf Gott den Sohn; denn er führt diesen V. als Beleg dafür an, daß die heil. Schrift den Sohn nicht zu den Geschöpfen zähle [3]). Anderswo

---

[1]) S. S. 6 [2]).
[2]) S. S. 11 [2]).
[3]) S. S. 9 [2]).

citirt er V. 36—38 als Beweis dafür, daß Christus nicht nur Mensch, sondern auch Gott sei [1]). — Der h. Cyrillus von Jerusalem sagt: „Willst du erkennen, daß der aus dem Vater Gezeugte und später Mensch Gewordene Gott ist, so höre den Propheten, welcher sagt: dieser ist unser Gott u. s. w. Du siehst da den nach der Gesetzgebung des Moyses Menschgewordenen Gott" [2]). Cyrillus bezieht also alle drei Verse auf Gott den Sohn. — Eusebius von Cäsarea versteht die Stelle ebenso, wenn er sie als Beleg zu dem Satze anführt: „die Propheten weissagen, daß der Gott der Propheten, der allen Weg der Weisheit durch die Gesetzgebung des Moyses angeordnet hat, später einmal auf Erden erscheinen und unter den Menschen wandeln werde [3]). In seiner Schrift gegen Marcellus von Ancyra sagt er, dieser irre, wenn er die Worte „darauf ist er auf Erden erschienen ꝛc." nicht auf die Menschwerdung des Erlösers, sondern auf den Vater beziehe [4]). — Gregor von Nazianz führt Bar. 3, 36—38. an, wo er die arianische Auslegung von Joh. 17, 3: „daß sie dich erkennen, den einzig wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum", bekämpft.

---

[1]) De inc. et c. Ar. § 22 (I, 888): *ἀληθινὸς θεός ἐστιν ὁ υἱὸς καὶ πρὸ τοῦ γενέσθαι αὐτὸν ἄνθρωπον καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι μεσίτην θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστὸν· τοῦτο γάρ ἐστιν, καὶ ὃν ἀπέστειλεν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἡνωμένον πατρὶ κατὰ πνεῦμα, ἡμῖν δὲ κατὰ σάρκα καὶ οὕτως μεσιτεύσαντα θεῷ καὶ ἀνθρώποις, τὸν μὴ μόνον ἄνθρωπον ἀλλὰ καὶ θεὸν τὸν αὐτὸν ὄντα, κάθως καὶ Ἱερεμίας λέγει· οὗτος ὁ θεὸς κτλ. . . . πότε δὲ συναναστράφη τοῖς ἀνθρώποις, εἰ μὴ ὅτε συνεγεννήθη μετ' αὐτῶν ἐκ γυναικος καὶ συνενηπίασε καὶ συνηύξησε καὶ συνέφαγεν.*

[2]) Cat. 11, § 5; s. S. 10 [2]).

[3]) Dem. evang. 1, 6, 19.

[4]) Adv. Marc. 2, 1; s. S. 11 [3]).

Wenn man diese Stelle so versteht, sagt er, als würde darin Gott der Vater im Gegensatze zu dem Sohne der einzig wahre Gott genannt, so könnte man Bar. 3, 36 so auslegen, als würde dort der Sohn im Gegensatze zum Vater der einzige Gott genannt; denn daß V. 36 sich nicht auf den Vater, sondern auf den Sohn bezieht, zeigt deutlich der Zusatz im V. 38. In Wahrheit aber wird V. 36 der Sohn nicht im Gegensatze zum Vater, sondern im Gegensatze zu den falschen Göttern „Gott, dem Niemand gleichgestellt werden kann", genannt [1]). — Ganz ebenso spricht Basilius [2]) über die Stelle.

Der h. Chrysostomus citirt die Stelle vielleicht am häufigsten unter allen Kirchenvätern und zwar meist deutlich ganz in demselben Sinne, wie die eben genannten, so daß er die drei Verse auf Gott den Sohn bezieht; z. B. in Ps. 46 (5, 196), wo er nach Anführung der drei Verse beifügt: „der Prophet zeigt, daß derjenige, welcher das Gesetz gegeben hat, auch derjenige ist, welcher Fleisch geworden ist, und daß derjenige, welcher Fleisch geworden ist, auch das Gesetz gegeben hat". In Ps. 49 (5, 229): „Wenn du nicht dabei warst, als der Herr mit dem Fleische bekleidet, auf Erden wandelte und mit den Knechten umging, so lies den Jeremias und er wird es dir sagen: „dieser ist unser Gott u. s. w." De incarn. Dni n. (1, 483): „Und hinwiederum sagt ein anderer Prophet von ihm: „„dieser ist unser Gott, dem kein Anderer gleichgestellt werden kann"". Und von wem sagt er dies? Vom Vater? Keineswegs; denn höre, wie auch er von dem Erlösungswerke spricht:

---

[1]) Or. 36 (ed. Bill. 1 586).
[2]) C. Eunom. l. 4. (ed. Maur. 1, 294).

nachdem er gesagt hat: „„dieser ist unser Gott ꝛc.““, fügt er bei: „„er hat alle Wege der Weisheit erfunden . . . darauf ist er auf Erden erschienen ꝛc.““. C. Jud. et gent. (1,559): „daß Gott Mensch werden würde, sagt Jeremias: (folgt Bar. 3, 36—38). Du siehst, wie er hier Alles in kurzen Worten ausspricht, einmal, daß er, da er Gott ist, Mensch wurde und unter den Menschen wandelte, dann, daß er auch das alte Gesetz gegeben hat (V. 37). Er zeigt hier, daß er auch vor seiner Erscheinung im Fleische Alles leitete und Alles that, indem er das Gesetz gab, Sorge trug und Wohlthaten spendete". — An einer andern Stelle (in Gen. s. 8, tom. 4, 685) gibt Chrysostomus den Gedankengang des ganzen Abschnitts Bar. 3, 10—37 in sehr treffender Weise an: „Du siehst, wie unter allen aufgezählten Gütern das Gesetz das größte ist. Das thut auch Jeremias kund, denn die Exulanten beklagend, sagt er: „„warum bist du im Lande der Feinde? du hast die Quelle der Weisheit verlassen““. Damit meint er das Gesetz; denn wie die Quelle nach allen Seiten hin viele Bächlein ausströmt, so strömt das Gesetz nach allen Seiten hin die vielen Gebote aus, unsere Seele benetzend. Dann sagt er, um die Erhabenheit der den Israeliten durch das Gesetz zu Theil gewordenen Ehre anzudeuten: „„diese Weisheit ist nicht gehört in Chanaan, noch gesehen in Theman, noch haben die Söhne der Agar, die Händler und die Forscher, ihre Wege erkannt oder ihrer Pfade gedacht““. Und um zu zeigen, daß sie geistig und göttlich ist, sagt er: „„wer ist in den Himmel hinaufgestiegen und hat sie herabgeholt““? Dann fügt er bei: „„dieser ist unser Gott, dem kein anderer gleichgestellt werden kann; er hat alle Wege der Weisheit erfunden und Israel, seinem Knechte gegeben und Jakob seinem Geliebten““. Darum

sagt auch David: so hat er an keinem Volke gethan und seine Gebote ihnen nicht geoffenbart". — Bei der Erklärung dieser Psalmstelle (Ps. 147, 9; — s. tom. 5, 485) citirt Chrysostomus wieder Bar. 3, 36. 37. als Parallelstelle und bemerkt, diese Stellen sprächen von dem Gesetz, welches die größte den Juden erwiesene Gnade sei.

Auch Cyrillus von Alexandrien citirt unsere Stelle sehr oft und zwar im Wesentlichen ganz in derselben Weise. Am ausführlichsten spricht er darüber in einer von A. Mai herausgegebenen Schrift [1]), wo er zu Bar. 3, 36 bemerkt: „Wer ist der, der auf Erden erschienen ist und unter den Menschen gewandelt hat? Offenbar der göttliche Logos, welcher unsere Natur angenommen hat. .. Dieser also hat den Weg der Weisheit Jakob, seinem Knechte, und Israel, seinem Geliebten, gegeben, da er in der Wüste durch Moyses das alte Gesetz verkündete. Derjenige aber, welcher jenes Gesetz gegeben hat, sagte, ehe er es gab, zum Moyses: so sprich zu den Kindern Israels: der da ist, hat mich zu euch gesandt. Darum sagt der Prophet: „dieser ist unser Gott, dem kein anderer gleichzustellen ist, womit er bezeugt, daß er nicht geringer, sondern Eines Wesens (mit dem Vater) ist.

Hilarius benutzt die Stelle, um zu beweisen, individuam atque inseparabilem esse Patris et Filii divinitatem, indiscretae a Deo Patre naturae unigenitum esse Deum. Deus est Pater, sagt er, Deus est et Filius. In Deo Deus est; praeter eum Deus non est, non alter ad eum deputatur, ut Deus sit. In his si unum magis, quam solitarium Deum intelliges, ecclesiae religionem

[1]) Cap. de trin. c. 6 bei Mai Nova Collectio 8, 33.

profiteberis, quae Patrem in Filio confitetur. Sin vero unum Deum ad solitarii significationem, sacramenti caelestis ignarus, obtendis, extra cognitionem Dei es, Deum in Deo esse non confitens [1]). — Ambrosius sagt über unsere Stelle Folgendes: In Jeremiae quoque libro unum Deum scriptura dicit et tamen et Patrem et Filium confitetur. Itaque sic habes: Hic Deus noster etc. (Bar. 3, 36—38). De Filio dicit: ipse enim est cum hominibus conversatus, et dicit: hic Deus noster et non aestimabitur alius ad eum. Quid discutimus eum, de quo tantus dicit propheta, quod ad eum non possit alius aestimari? Quae enim potest esse alia aestimatio, ubi deitatis unitas est? Confitebatur hoc populus in periculis constitutus: nesciebat serere quaestiones, qui religionem timebat [2]). — Augustinus behandelt die Stelle einige Male ohne weitere Erläuterungen als messianisch; einmal zieht er sonderbarer Weise auch V. 25 zu V. 36—38: Prorsus etiam ipsum (Filium) non esse dubitamus immensum. Nam quaero abs te, de quo accipias, quod scriptum est: „Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus". De ipso quippe paulo post dicitur: „Hic Deus noster etc." Quis est iste? responde. Quis est, inquam, magnus et non habens finem, excelsus et immensus, qui super terram visus et cum hominibus conversatus est? [3]) V. 25 bezieht sich aber bei Baruch gar nicht auf Gott, sondern auf den V. 24 erwähnten locus possessionis ejus.

---

[1]) De trin. 5, 39; vgl. ib. 4, 42.
[2]) De fide 1, 3.
[3]) C. Maxim. Ar. l. 2, c. 26 § 13.

II.

Der apokryphische Brief Baruch.

In der Pariser Polyglotte steht statt der syrischen Uebersetzung des Buchs Baruch ein syrischer „Brief Baruchs, des Schreibers", welcher von unserm Buche ganz verschieden ist. Derselbe ist gerichtet an „die $9\frac{1}{2}$ Stämme, welche jenseit des Euphrat sind", also an die nach Assyrien deportirten Einwohner des Reiches Israel. Der Brief will von Baruch kurz vor seinem Tode geschrieben sein, von wo aus, wird nicht deutlich gesagt. Daß er in Jerusalem geschrieben sein solle [1]), dagegen spricht eine Stelle, wo es heißt: „wir sind in Babylon"; freilich heißt es an einer andern Stelle wieder: „in diesem Sinne habe ich auch an unsere Brüder in Babylon geschrieben". Von wem, wann und wo der Brief verfaßt ist, — denn daß er nicht von Baruch herrührt, unterliegt keinem Zweifel, — darüber fehlt es uns gänzlich an Nachrichten und auch aus dem Inhalte läßt sich das nicht mit Sicherheit entnehmen.

Eine Uebersetzung des in jeder Hinsicht unbedeutenden Apokryphums zu geben, ist unnöthig; es wird genügen, die Hauptgedanken desselben anzuführen. Im Anfange wird erzählt, bei der Belagerung der h. Stadt durch Nabuchodonosor habe Gott Engel geschickt, welche einige heilige Gefäße aus dem Tempel verborgen, den Tempel und die Mauern zerstört und dann erst die Stadt den Feinden überliefert hätten, damit diese sich nicht rühmen könnten, sie hätten das Haus

---

[1]) Fritzsche, exeg. Hdb. S. 175.

Gottes zerstört. Das große Unglück sei über die Israeliten gekommen wegen ihrer Sünden, aber sie würden jetzt gezüchtigt, damit sie nicht am Ende gerichtet und gezüchtigt würden. Wenn sie sich bekehrten, werde Gott sie nicht auf immer vergessen und die Zerstreuten wieder sammeln. Der Herr habe Baruch zum Troste seines Volkes offenbart, er werde an den Feinden dasselbe thun, was sie an Israel gethan: ihre Macht solle zertrümmert werden, und zwar werde der Herr bald kommen zum Gerichte; er werde dann auch die geheimen Gedanken und verborgenen Handlungen offenbar machen vor aller Welt. Hänget euer Herz, heißt es weiter, nicht an Irdisches; denn es vergeht und am Ende wird Gott Alles richten. Moyses hat euch Unglück gedroht, wenn ihr das Gesetz nicht halten würdet; dieses Unglück ist über euch gekommen, weil ihr von Gott abgefallen seid; wenn ihr euch bekehrt, werdet ihr aber den verheißenen Lohn erhalten. Darum seid eingedenk Sions, des h. Landes, eurer Brüder und des Bundes eurer Väter und vergeßt nicht die Feste und Sabbate. In alten Zeiten haben unsere Vorfahren gerechte Männer und heilige Propheten gehabt; diese haben uns, als wir noch in unserm Lande waren, gewarnt, wenn wir sündigten, und für uns gebetet, und der Herr erhörte ihr Gebet und erbarmte sich unser. Jetzt aber sind die Gerechten und die Propheten gestorben und wir aus unserm Lande vertrieben und Sion ist uns weggenommen und es ist uns Nichts übrig geblieben, als der Herr und sein Gesetz. Wenn wir uns aber bekehren, werden wir Alles wieder erhalten, was wir verloren haben, und noch viel Herrlicheres; denn was wir verloren haben, war vergänglich; was wir aber wieder erhalten werden, ist unvergänglich. Wir wollen uns bekehren, ehe der Tag des Gerichtes kommt;

dieser steht nahe bevor und dann ist keine Zeit mehr zur Reue, zur Bekehrung und zum Gebete.

Fritzsche bemerkt: „Das (echte) Buch Baruch hat die Abfassung dieses Briefes veranlaßt und auf dasselbe wird darin verwiesen; auch dieser Brief soll gottesdienstlich benutzt werden". Das ist nicht ganz genau; denn wenn es gegen den Schluß heißt: „so habe ich auch an unsere Brüder in Babylon geschrieben", so wird damit wohl schwerlich auf unser Buch Baruch verwiesen, welches ja gar kein Brief Baruchs an die Juden in Babylon ist. Dagegen sind allerdings mehrere einzelne Sätze des Buchs Baruch in diesem Briefe benutzt, und dazu gehört auch wohl die Bestimmung, daß der Brief beim Gottesdienste vorgelesen werden soll, wie denn überhaupt die Stellung, welche Baruch in dem nach ihm genannten Buche dem Volke gegenüber beim Beginne des Exils einnimmt, den Verfasser dieses Apokryphums wohl veranlaßt hat, gerade ihn zum Lehrer und Tröster der Israeliten zu machen.

Ob der Brief einen jüdischen oder einen christlichen Verfasser hat, das läßt sich auch aus dem Inhalte nicht mit Sicherheit entnehmen. Auf einen jüdischen Verfasser scheint der mehrmals wiederkehrende Gedanke, daß die 12 Stämme, die Juden und die Israeliten, Ein Volk seien, hinzuweisen, dagegen scheinen manche Ausdrücke bei der Schilderung des göttlichen Gerichtes und noch mehr der oben angeführte Satz: „was wir verloren haben, war vergänglich, was wir wieder erhalten werden, ist unvergänglich", für einen christlichen Verfasser zu sprechen.

In der Sprache weist allerdings nichts auf ein griechisches Original hin, der Brief könnte aber darum doch ursprünglich griechisch verfaßt sein. Wenn das in der Atha-

nasianischen Synopsis erwähnte apokryphische Buch Baruch [1]) unser Brief ist, was sehr wahrscheinlich ist, so wäre doch eher anzunehmen, daß der Verfasser der Synopsis ein griechisches Original, als daß er eine Uebersetzung aus dem Syrischen vor sich gehabt hätte, wie Fritzsche will, der ohne irgend einen Grund einen syrischen Mönch zum Verfasser dieses wunderlichen Apokryphums machen möchte.

Als Curiosum mag noch bemerkt werden, daß ein Engländer, G. Whiston, in einer eigenen Dissertation zu beweisen versucht hat, daß dieser Brief kanonisch sei [2]).

---

[1]) S. S. 7.

[2]) Fritzsche citirt von diesem „barocken Vielschreiber": A dissertation to prove the apocryphal book of Baruch canonical. London 1727. und a dissertation to prove the epistle of Baruch to the nine tribes and a half equally canonical. London 1727. Beide Schriften waren mir nicht zugänglich, enthalten aber auch schwerlich etwas Bemerkenswerthes.

DATE DUE

SEP 2 0 1990

Printed
In USA

HIGHSMITH #45230

BS1775 .R44
Erklarung des Buchs baruch.
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00059 6314